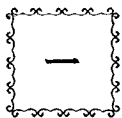


# 目 录

---

一、易学智慧 .....	(1)
(一)神秘的《周易》 .....	(1)
(二)极深研几 ——《周易》的思维形式 .....	(14)
(三)夫子嗜《易》，韦编三绝 ——历代《易》学轶事 .....	(28)
(四)两派六宗 ——《易》学史巡礼 .....	(45)
(五)《易》道散论 .....	(59)
(六)《周易》的人生哲学 .....	(83)
二、玄学智慧 .....	(98)
(一)玄学渊源 .....	(100)
(二)正始之音 .....	(114)
(三)竹林诸贤 .....	(132)
(四)两晋玄风 .....	(164)
三、释学智慧 .....	(191)
(一)士大夫奉佛概观 .....	(191)
(二)士大夫的佛教活动 .....	(214)
(三)说有谈空 .....	(239)

(四)佛教与文学 .....	(251)
(五)佛陀的智慧 .....	(257)
<b>四、道教智慧 .....</b>	<b>(277)</b>
(一)道纪宏开两千载 .....	(278)
(二)道教的宇宙论和人生论 .....	(297)
(三)道教的人生思想 .....	(316)
(四)道教与古代中国的科技和文化 .....	(332)
附识 .....	(345)



## 易学智慧

### （一）神秘的《周易》

举中国三千年之学术，不外道学与儒学互相颉颃而已。先秦时期，尤以孔子、老子为二大宗师，而儒道二学之思想精髓，则在乎《周易》与《老子》二书之中。人或曰：老子重道，究乎形而上者，故言“无”言“虚”，讲“道”“德”，讲“无为”；孔子重人，究乎形而下者，故言“仁”言“义”，兴礼乐，致教化。不过，孔子并非不讲“道”，更不是不知“道”。《周易》之中兼“天道、地道、人道”言之，故为体大思精、系统纯粹之宝典，因而为百世所尊，万民共仰。唯其为世人所尊所习，故易生神秘，易生虚妄，易致糊涂。故于学习《周易》智慧之前，当先对《周易》知识有所了解，以便正确对待其神秘性问题。

#### 1. 从“三易”到《周易》

相传上古社会，中国有三部易书，号称“三易”。《周礼

· 春官》说：大卜“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”汉人说：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”（郑玄《易赞》及《易论》）“三易”，分别是夏、商、周三代的易书。三易今天仅存《周易》，其他两书都已失传（后之传者，皆为伪托），内容如何不可得而详。根据《周礼》及汉人注得知：三易都有八个基本的“经卦”和六十四个衍生的“别卦”，它们的区别在于卦序和卦爻辞的不同。

《连山》易以艮卦居首，艮为山，艮与艮重，象征山与山相连，故曰《连山》。郑玄则说：“《连山》者象山之出云，连连不绝。”亦可备一说。《归藏》，孔子称之为“坤乾”，以坤卦居首，坤卦象地，地为万物所归所藏，故叫《归藏》。郑玄曰：“《归藏》者，万物莫不归而藏于其中。”与此正合。《周易》的“周”是朝代名，“易”是书名，故朱熹注《周易》开章便说：“周，代名也；易，书名也。”《周易》即周代的易书。郑玄又说：“《周易》者，言易道周普，无所不备。”亦可成说。《周易》卦序以乾卦居首，坤卦次之。乾是万物得以孕育的开始，坤是万物赖以生成的母体。一为种子，一为土壤。金景芳师说，殷道贵慈，重母统，故其易首坤而次乾；周道贵刚，重父统，故其易首乾而次坤。可谓不刊之论。《归藏》与《周易》卦序的区别，正好反映了从原始母权社会向父权社会转变的历史实际。结合民族学资料，三易的卦序，也许还与古代社会生产形式的演变有关。《连山》重山，当是先民狩猎



于山林的记忆；《归藏》重地，当是进入农业社会后先民对土地的眷恋；《周易》首乾次坤，当与农业社会对天文的观测有密切关系。三易实际上是中国社会历史发展不同阶段的产物，是从狩猎到农业，从对大地的直观感受，到对天文现象的考察的文化结晶。

## 2. 神秘的《周易》

《连山》、《归藏》早佚，《周易》则历数千年而不衰，甚至进入二十世纪后，还有传演愈盛之势。《易经》作为儒家“六经”中最古老的经典，成为儒家思想的古老渊源，也是整个中国文化的源头活水。一部古籍对文化产生这样深远的影响，在中国、乃至世界文化史上，都找不出第二例。当然，《周易》之所以在历史上具有这样重大的影响，仅仅靠反映古代社会生活是不够的，这主要恐怕还在于披在它身上的神圣性、神秘性和神奇性的外衣起了作用。

“神圣性”是就其作者而言。东汉大史学家班固说：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”（《汉书·艺文志》）三圣，即伏羲、文王、孔子；三古即上古、中古、下古。班固简明扼要地说明：《易经》成书经过了上古、中古、下古三个时期，是伏羲、文王、孔子三位圣人的共同创作。具体说，即是“伏羲制卦，文王系辞，孔子作十翼”（孔颖达语）。这些说法，不一定完全准确，但也不是没有依据。

伏羲制卦：《周易·系辞下》篇说：“古者包牺氏（即伏羲氏）之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽

之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情。”就是伏羲画八卦的经典证据。

文王系辞：《系辞下》又说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”又说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”司马迁也说：“文王拘而演《周易》。”（《报任安书》）周文王有盛德，却被纣王囚于羑里，这就是有“忧患”；文王生当殷朝末年，相对於伏羲氏的上古之世和春秋战国的近古之世，就是“中古”，在时间上和身份上都是合适的。文王演《易》的内容，有重八卦为六十四卦（即“重卦”）和撰著卦爻辞（即“系辞”）两说。根据上引《周礼》关于“三易”“经卦皆八，别卦六十有四”之说，可见在文王之前的夏殷时期，《连山》、《归藏》二易已经有了八卦和由八卦相重而成的六十四卦，故文王重卦说讲不通。孔颖达说：所谓“易之兴”，是指《易》道的发扬光大，即撰著“《易》之卦爻辞”，则是比较可信的。也就是说，《易经》卦爻辞的拟定，是文王完成的。不过，细考爻辞，有文王以后的内容，故又有周公撰爻辞之说。周公是文王的儿子，父亲可以总揽儿子的功绩，因此只数文王，不数周公。《左传》记载：“韩宣子观书太史，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣！吾乃知周公之德与周之所以王。’”韩宣子通过观《易象》而知“周公之德”，可见说《周易》与周公有关，是有依据的。

孔子作十翼：“十翼”即十篇解《易》的文字，汉人称之

为“易大传”。最早记载孔子作十翼的是司马迁《史记·孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。”相同的记载还见于汉人的许多著作之中。《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》等都是《易大传》的篇目，其中《彖》、《系》、《象》各分上下篇，外加《史记》失载的《序卦》、《杂卦》两篇，共为十篇，因其阐释《易经》，犹鸟之有翼，故称“十翼”。

伏羲、文王是“圣王”，孔子是圣人，虽未作王，却有“素王”之称。一部《周易》既然“世历三古”，就说明它历时悠久，经过千锤百炼；既然“人更三圣”，就说明它智慧奇特，是众圣智慧结晶。《周易》是在历史长河中锤炼并经过历代圣人精心制作的经典，它的出现本身就具有特别神圣的意义。

“神秘性”是就《易经》的内容说的，“神奇性”是就《易经》的实用性说的。神秘为体，神奇为用，两者有区别，但也有联系。前人每曰：“《易》本卜筮之书”，《庄子》则曰：“《易》以道阴阳”。前说得《易》之“用”，后说得《易》之“体”；前说为《易》之“术”，后说为《易》之“学”。“学术”“学术”，任何具有生命力的学问都必须具备“学”和“术”、“体”和“用”的两重性，这才具有学问性和操作性。“学”是原理，“术”是应用。如果高深的理论失去了可应用性、可操作性，曲高和寡，这就注定其不具有普及性，也就决定其不能长久行于世间。就像宗教一样，只有既具有高深

玄远的理论，同时又具有具体运作的价值，才是优秀的宗教。《周易》之受宠于中国士大夫文人，也正是因为它兼具理论和实践双重价值。在《易》学早期历史上，《易经》是以阴阳为内容来占筮吉凶的书籍。

《易大传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大业。”反映了《易经》作者的宇宙观。两仪即阴阳，天地为其代表；四象即少阴少阳、太阴太阳，四时为其代表。在作《易》者看来，天地万物、宇宙洪荒，无不根基于“太极”，肇始于阴阳。自太极而剖分为阴阳，自阴阳而形成天地；又自阴阳而演化为四象，流为四时。自天地运行、阴阳合气、四时化生，然后万事万物得以化成。为了表现这一宇宙生成图式，易作者用“—”代表阳，用“--”代表阴；两之以为四象，三之以为八卦；八卦相配（相摩、相荡）即为六十四卦，以代表万物。既然天地万物皆是阴阳运行摩荡的产物，那么阴阳的流行、消长，自然也会影响事物的穷通利屯。植根于这种认识，人们便运用卦象变化、爻位升降的原理，来判断吉凶，预知祸福。《易大传》有许多这方面的论述，如引“子曰”：“夫《易》何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”又说：“以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。”（《系辞上》）所谓“冒天下之道”、“通天下之志”、“明于天之道而察于民之故”，都是讲《易经》在内容上蕴含有丰富的

原理，这是讲《易经》“学”的一面。所谓“开物成务”、“定天下之业，断天下之疑”、“是兴神物，以前民用”，则是讲《易经》具有实际的运用价值，这是讲《易经》“术”的一面。“学”与“术”、“体”与“用”的结合，就是《易经》的特点，也是《易经》广为流传的根本原因。

具体地讲，《易经》原理性的内容，主要表现于卦上；而《易经》运用性的价值，则主要体现在占筮之上。《系辞》又说：“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知（智）”；“神以知来，知（智）以藏往。”“蓍”，即蓍草，用于筮占；“卦”，即六十四卦，包括卦象、爻位以及卦爻辞。“卦”蕴藏着已有的知识和智慧，比较固定，其德为“方”；而“蓍”则预示着未来的趋势和事业，神变无方，其德为“圆”。“卦”即《易》之“学”，“蓍”即《易》之“术”。换句话说，《易经》的理论在“卦”，《易经》的运用则在“蓍”。

短短一部《易经》（就是加上“十翼”也才六千余言），运用它特有的符号和语言，竟然包罗万有（“天之道”与“民之故”、“冒天下之道”、“通天下之志”），实在是举世无双的“神秘”经典！而《易经》采用阴阳对立统一原理，组成了卦爻结构和神变无方的筮占体系，可以察往知来，知变知几，开物成务，定天下大业，这难道不“神异”吗？

《易经》是古代中国认识世界的教科书，也是古代士大夫们获得智慧启迪的“启示录”。它之所以具有这样的功能，首先在于它本身具有对世界万物的概括性和模拟性。《周易·系

辞下》曰：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”世间知识，不外乎“自然知识”和“人文知识”两大类，自古及今，从中到外，除了内容的全面和正确与否外，在范围上讲，概莫能外。《易经》将这些知识分别概括为“天道、地道、人道”，而这些举人类无以异的所谓“道”，则完完全全地蕴含在“广大悉备”的《易经》之中。《系辞上》篇也常常说，《易经》的内容与天地之道齐准，反映着自然和社会的衍进规律，人们从《易经》中可以获得天道的训示、政治的指导和生活的启迪。如果按照《易经》精神办事，就可以做到“不违”、“不过”、“不流”、“不忧”、“不遗”，应变于无穷<sup>①</sup>。当然，《系辞》作者这样说，也许太夸张了些，《易经》毕竟是人制作的，人的认识总是有限的，不可能做到如此天衣无缝、周知曲成。但是，《易经》毕竟“世历三古，人更三圣”，经过了长期的历史检验，也得到了历代圣人的不断改进，其中反映了许多自然和社会的带根本性的规律，也具有许多人生智慧的哲理，因此，它无论在思想方法上，还是在思想内容上，对后人都具有深刻的指导作用。于是，中国古代的士大夫们，无论是出于玄想渺思的需

---

① 《周易·系辞上》：“《易》与天地准（齐），故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。”

要，还是出于生活智慧的渴求，或是出于引经据典的需要，几乎无一例外地对《易经》产生浓厚兴趣，并对《易经》原理大加称引。

### 3. 观象玩辞

儒家经典与宗教圣经讲述神功异迹、清规戒律不一样，她是先民经验的实录，具有可实践性。《史记·滑稽列传》引孔子曰：“六艺于治一也：《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以道义。”《庄子·天下篇》也说：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”此外，荀子、董仲舒、司马迁等人都对“六经”的功用作过类似的阐述。概言之，《诗经》用以表情达意，抒发内心情感；《书经》叙述先王政事，具有历史经验；《礼经》记载行为规范，节制言谈举止；《乐经》渲染和乐之情，激发好善乐施之心；《易经》阐发阴阳运行，以明变化之理；《春秋》反映等级名份，实为礼义之大防。“六经”在不同方面、不同角度、不同层面上，共同完成对儒家理想人格的培养和塑造，缺一不可，故孔子曰“六艺于治一也”，董仲舒说“六学皆大”。而内中又以《易经》结构最为独特，最堪观玩。

如前所云，《易经》“体”“用”兼具、“学”“术”并存，具有极强的理论性和实用性，因此数千年来中国士人怀着不同的心情和目的，对《易经》进行了不懈的学习和钻研。他们有的根据《易》理来寄托玄想与奇思，从事自然世界和人

类社会的理论研究；有的则利用《易经》来占断吉凶，预测未来，从事知几察微的实用探讨。数千年来，人们或者从《易经》中寻找灵感和启示，以求思维和想象的源头活水；或者将自己的思想寄托于《易经》之中，以求传世行远，附骥千里。古往今来，《易经》的注本不下于三千多种，没有任何一本经典获得过这样的幸运，也没有任何一门学问赢得人们如此普遍的醉心。而中国历史上凡属从事思辨和伦理的思想和学术，也无一不受惠于广大的《易》道。上自天文，下至地理，抑或是政治、军事、医学、伦理、家庭、社会，盖无一不受《易》理的影响，无一不浸润于《易》道之中。举瀛海之内学术无非《易》学，通上下古今著作无非《易》著，《易》道磅礴于四海，涵盖于古今。如影之随人，《易》学无时不与中国人的思想学术连在一起。

如上所述，《易经》之所以独行无碍，流行越盛，在于它的“神圣性、神秘性、神奇性”，而所谓“神圣、神秘、神奇”三性之获得，则端在于《易经》“辞、变、象、占”的特殊结构。

《系辞上》曰：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”又说：“是故君子所居而安者《易》之象也，所乐而玩者爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天祐之，吉无不利。”

辞，即语言文字；变，即阴阳爻位变化；象，即卦形物



象；占，即占验断语。《易大传》曾论圣人创作《周易》的意图说：“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”（《系辞上》）设卦，是指用阴阳爻画组成卦体；观象，是指卦形对物象的模拟；系辞，指卦辞爻辞等文字说明；明吉凶，是指“吉凶悔咎”等占辞断语；变化，指爻位升降（刚柔相推）预示事物发展变化。根据《易大传》所谓伏羲氏仰观俯察的记载，八卦是伏羲氏通过对天文地理的观察，和对鸟兽百物以及人身之形的模仿画成的，此之谓“观象”、“设卦”。既作八卦，复重为六十四卦，“以通神明之德，以类万物之情”。本来在八卦和六十四卦中即已蕴含了神明、万物之理了，但是文王还担心人们不能理解，又于每卦之下，每爻之上，加以语言文字说明，对每卦每爻的吉凶意义进行具体说明，如“吉、凶、悔、吝、利、厉、无咎”等占语，此即“系辞”“明吉凶”。对卦爻吉凶的判断，又不是凭空加上去的，而是根据阴阳爻在卦中位置的升降和推衍，使卦德产生了变化，根据阴阳的盛衰和流衍，而作出事业吉凶的判断，这就是“刚柔（阴阳）相推而生变化”。从观象、设卦、系辞、变化这一系列过程，才完成圣人作《易经》的伟大工程，从而形成“辞、变、象、占”四道相辅相成的《易经》结构。

“辞、象、变、占”是构成《周易》的四大要素，它们各有特点，各有作用，各有专主，也各有适应范围，可以从不同方面满足学《易》之人的不同要求。古代士人在从事《易》学研究（或参照《易》学原理进行生活）时，就是围绕

这四大要素进行的，由是而有“四尚”的产生。也即是说：学《易》之人，从事理论创造者就崇尚其言辞，以便从卦爻辞中吸取教训；从事器物制作者则崇尚其卦象，以便从卦象中获得造物制器的启示；从事圣人之业者则崇尚其变化消息；以便从几微之中获得事物发展变化的启迪；从事占筮预测者则崇尚其占断，以便从吉凶的预测中接受神的启示。这样一来，《易经》就成了“计算机”式的资料库、信息源，人们输入不同的主题词即可获得必要的教诲和启迪。《易经》犹之乎大江大湖，人们可以根据需要，量腹取足，不穷不竭。《易大传》关于“四道”、“四尚”的论述，不仅告诉我们《易经》从“辞象变占”四个方面给人以帮助，而且告诉我们：正确的学《易》态度应该是“观”和“玩”。虽然“作《易》者”不能没有“忧患”，但是学《易》用《易》者却十分悠闲而自得，一点也不烦苦。为什么呢？因为《周易》是一部古代的知识渊薮、经验宝库，其内容“与天地准”，具有“弥纶天地之道”的大智大慧，人们通过学习《周易》就不难获得生活的启迪和事业的帮助。《易》之“四道”，“辞”是预言和警句，多是先民的经验之谈和圣人的哲言睿语，包含着无限先知先觉的智慧格言，是学人从事理论研究和原理阐释的文字根据。“象”即物象，是人们制作器物的依样“葫芦”。“变”乃阴阳爻位升降，预示事物发展变化的征兆。“占”是“吉、凶”的告戒。其间奥理无穷，神妙无方，以乐易的精神状态观之玩之，便可轻松地获得教益。故学《易》者可以优哉游哉，平

易和乐，而所得并不为少。

“四道”之中，“辞”、“象”是一组，是观察参验的理智之路，玩辞观象即可运用《周易》原理进行理论思维和器物制作。“变”与“占”是一组，是几微神秘之道，通过预测占算推测未来。古人分《易》学为“义理”和“象数”两派，盖渊源于《易经》本自具有的结构和内容，洵有见地。而今人所谓“人文《易》”、“科学《易》”和“神道《易》”，又赋予《易》学无限新姿。所谓“人文《易》”即“尚辞”之立言派，他们援据《易经》格言隽语，从事理论创造。所谓“科学《易》”即“尚象”之制器派，它是古代社会那个特定历史条件下产生的“科学”，虽然不能与现代科学相比，但却反映了一定历史阶段的“科学”成就。所谓“神道《易》”即察几微，讲占筮，它是古人运用神秘手段认识社会，预知未来的方法。中国古代士大夫文人的《易》学生活，基本上是沿着这四条路子走的：他们或者用《易》之辞来引发高论，或者以《易》之象来产生科学奇想，或者从《易》之变获得先知先觉，或者以《易》之占来预测未来。从而充实了士大夫们精神生活的空间，填补了士大夫们行为迷茫时的空白。

《易经》的神圣性，决定了它具有与众不同的、使人刮目相待的特殊身份；《易经》的神秘性，决定了它具有令人醉心、令人玩索的无穷价值；《易经》的神异性，决定了它具有广泛的适应性，必然受到人们普遍欢迎和厚爱。中国士人无论是出于对天地自然的玄想，还是出于对世道人生的思索，抑或

是出于对未来世界的预知,《易经》都是独一无二的最佳选择。无怪乎其在中国历史上独受青睐而久行不衰了。

## (二) 极深研几——《周易》的思维形式

《易经》是怎样影响中国士大夫的生活,《易经》以什么内容和方式影响中国文化呢?中国士大夫们又是怎样从《易经》中吸取智慧呢?一个是“思想方法”,一个是“思想内容”。下面一节,我们将专门讲《周易》思想内容对国人的影响,这一节我们讲《易经》在“思想方法”上对中国文化的影响。

思想方法,通常称为“思维方式”,它是人们观察世界、认识世界的认知方法,也是人们用以指导实践并检验结果的价值观念。各个国家和民族的文化形态千差万别,除了发展水平的差异外,其中各民族之间思想方法的不同,才是导致民族文化差异的主要原因。一位自学《易经》的朋友曾感慨道:“思维乃人类之特征,是一切人类活动的关键所在,全部人类文明皆本乎此,诸多文化之流皆源于此,种种奥妙玄迹亦出乎此。大矣哉,思维之道!”又说:“纵横观之,人类奥秘之处唯思维而已。不同文化现象,多样的文明成果,其原因在于思维方法的不同和思想观点的差异。”(张正春《易经之思维与思维之易经》,中国·广州1995年1月“国际易学思维与当代文明研讨会”论文)

中国文化之所以为中国文化，之所以具有举世无双的特色，就在于它具有独特的思维方式，而中国人思维方式的形成，则端赖《易经》思维模式的影响。《易经》是中国最古老的经典，被奉为六经之首！数千年来，《易》学一脉，传承不衰，以其“生生”之义，“日新”之德，灌注了中国文化灿烂之花，孕育了中华文明的智慧之果。而这种灌注与孕育又端赖于《易经》思维对中国之士大夫思想行为的型铸与培育。中国士大夫文人，正是在《易经》思维下进行思考，用《易经》思维从事精神产品的创造，从而形成富有鲜明个性的中国文化的活的因素。因此，《易经》思维如何影响国人，国人又是如何接受《易》学思维的影响，就成了我们考察《易》文化生活的首要问题。

关于《易经》思想方法，学人们作了许多归纳和总结，朱伯昆教授主编《易学基础教程》（第五章）归纳为“直观思维、形象思维、象数思维、逻辑思维和辩证思维”（广州出版社1993年版）；罗炽等著《易文化传统与民族思维方式》一书归纳为“整体思维、循环思维、形象思维与直觉思维”（武汉出版社1994年8月版）；还有的学者说《易经》思维有“整体思维、经验思维、象数思维、辩证思维和灵感思维”（1995年1月广州《国际易学思维与当代文明研讨会论文摘要》马全智文）。根据作者们的解释和说明，“直观思维”、“灵感思维”实际与“直觉思维”相同。去其相同，取其相异，《易经》共有：直觉思维、辩证思维、形象思维、象数思维、逻辑思维、整

体思维、循环思维和经验思维八种。以上八种，有的可以合并，如辩证思维与逻辑思维；有的可以兼容，如形象思维与象数思维，辩证思维与整体思维；有的不成其为一种思维，如“循环思维”与“经验思维”。其中最堪玩味的有“直觉思维”、“辩证思维”和“象数思维”三种。

### 1. 直觉思维

直觉思维，作为一种思维形式提出来，是19世纪中叶以后的事情（法国·柏格森）。但作为一种思维模式，在中国很早就存在了，并且是中国思维的主要和精致的形式。中国直觉思维的鼻祖即是《易经》。柏格森分思维为“理智”和“直觉”两种，认为理智思维用于科学领域，诸如分析、归纳、判断、推理以及科学实证等方法，此即理智的思维形式；直觉思维用于哲学研究，亦即形而上学。柏氏的二分法，与《周易》所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之说不谋而合。所谓科学，即是对《易》之所谓“形下”之“器”的研究，也就是《易》关于“天道、地道”之学；所谓“哲学”即是对《易》之所谓“形上”之“道”的研究，亦即《易》关于“人道”之学，用今天的术语，即“自然规律”和“社会规律”。《易经》内容包括“形上”、“形下”二学，自然也应是理智思维与直觉思维的共同体。柏氏还区别“直觉”与“理智”说：直觉是深入世界内部来认识世界，而理智则是站在世界外面来认识它；直觉对世界的认识是直接的，理智则是间接的；直觉作为一个内在体验，是不假形迹的非符号思

维，理智因需要推理，必须借于语言或符号。并且断言：只有直觉思维才能认识世界真理和准确地把握世界真谛，理智则始终不能真正把握世界真理。这些论述，与《周易》的理论也若合符契。《周易》说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，孰能与于此？”（《系辞上》）又说：“子曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？”（《系辞下》）这里的“无思”，就是不用逻辑思维，不用概念、判断、推理；这里的“无为”，即“易简”的原理，《系辞上》说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简而天下之理得矣。”就是不要文字等符号作思维的手段；“感而遂通”，是参验体会、直指内省；“通天下之故”，是直接认识世界本源，也就是“同归殊途”所指的“同归”。《周易》所说的思维形式与柏氏“直觉思维”的三大特征毫无二致。所不同的是，柏氏将直觉与理性思维对立起来，认为一切理智的思维无论如何精致，对世界真理的认识只有相对性和近似性，永远达不到真理的彼岸。只有直觉才能感知真理，直觉所造之境，才具有绝对性和完美性。《周易》则不然，《周易》一方面认为直觉思维可以“感而遂通天下之故”，凭此“易简”之法可使“天下之理得矣”，直觉是直参“天理”和“天故”的捷径。但是，《周易》不否认理智思维的实用价值。《周易》又称形而上之“道”为“天下之志”，研究它就是“极深”；形而下之“器”为“天下之务”，研究它即是“研几”。并且认为研究“天下

之志”与“知天下之务”是统一的，“极深”和“研几”都是《易》研究的课题，能够知道天道的深刻原理和事物发展变化的先兆，就进入了举措得体、进退合宜的神圣境界了：“夫《易》，圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”（《系辞下》）直觉思维简捷明快，至精至微，极深研几，是《周易》思维的最高境界，也是《易》学思维最为神秘、最为奇特的思维形式。直觉思维对后世中国圣贤的思维形式影响至深，自老庄、孔孟而下，直至宋明理学，乃至道教和中国佛教（特别是禅学），都具有非常重大的启迪作用。老庄是极力主张绝对的直觉论者，他们反对用知识和理性去感知大道，认为“为学日益，为道日损”，认为知识越多，离大道越远，而圣人之体认真理是用不着如此纷更的：“是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”故老子主张“涤除玄鉴”，扫尽一切知识性的东西，处于自然玄冥的状态，以求对真理的刹那感悟；庄子更主张“堕肢体，黜聪明，离形去知（智），同于大道”的“坐忘”境界（《大宗师》）。特别是禅家的刹那顿悟之法，更是《易》学直觉思维的登峰造极的发挥。

## 2. 辩证思维

辩证法，目前已成了人们学习哲学最基本的常识。辩证法就是用联系的、发展的、全面的观点看待世界。认为世界上的一切事物和现象都是互相联系、互相制约的，整个世界是一个有机联系的整体；一切事物和现象都是运动、变化和



发展的，是从低级到高级、从简单到复杂的过程；一切事物和现象联系和发展的实质在于自身的矛盾性，矛盾是事物发展变化的动力和源泉。依现代哲学的归纳，辩证法揭示了对立统一规律、量变质变规律、否定之否定规律等等。所有这些辩证的法则和规律，都是放之四海而皆准的真理，因而曾经作为（现在也依然是）人类思维进步的最高形式，深受人们赞扬和讴歌。

那么，这样高深的思维方法，能在数千年前的古《易》之中产生么？因此，曾经有许多人提出质疑和批评。事实胜于雄辩，只要翻阅过《周易》（即使不太用心）都会发现，辩证思维确实是《易经》的一大思维特征，这是毋庸置疑的事实。相传孔子曾说“易含三义”：“易者，易（简易）也，变易也，不易也。”（《易纬乾凿度》引）尽管此语出自纬书，不一定是孔子所说，但它作为对《周易》一书所揭示的辩证发展观的概括却是不可移易的。《系辞传》说：“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从。”乾坤是《易》之门，是《易经》的根本，乾坤之德即《易》之德，此即“易者易也”的确诂。又说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”强调“知变化之道”、达“天下之至变”。此即“变易”。又说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣。”强调定位、有常，此即“不易”。“易简”是就《易》道所揭示的规律性说的，规律具有普遍性，掌握规律，

可以以简驭繁，以一统万，这就是易简；所谓“变易”即事物的运动变化，生生不息，这就是运动发展观；所谓“不易”即是相对的稳定性，是事物运动过程中的特殊情状。合而观之，“易含三义”之说，正好体现了辩证法的运动观，即运动的绝对性、稳定的相对性原理。此外，《系辞》“《易》穷则变，变则通，通则久”、“日新之谓盛德，生生之谓易”的名言，揭示了事物发展运动的原理，避免了循环的运动观。

关于变化的动力，与西方宗教神学“第一推动力”相反，《易经》认为，事物运动变化的力量源泉不是上帝，而是来源于事物内部的阴阳对立和摩荡，亦即事物内部的矛盾斗争。《系辞》说：“刚柔相推，变在其中矣。”“一阖一辟，往来不穷谓之通。”刚柔，是阴阳的性质；阖辟，是阴阳运行的形式。刚柔、阖辟都指的阴阳，也就是说，是阴阳的互动（“相推”）、流转（“阖辟”），导致了运动、变化和发展。

在运动方式上，《周易》也发现了量变质变、物极必反的规律。从大的方面看，整个“六十四卦”，就是从一个时期到另一时期的运动环节；从小的方面看，每卦的“六爻”，又是同一事物不同阶段的运行过程。六十四卦的排列，首乾、坤，继之为屯、蒙……而以既济、未济终焉。《系辞》说：“乾坤其《易》之蕴邪”，“乾坤其《易》之门邪？”乾、坤二卦是《易经》的首卦，象征阴阳交合，天地感应，是事物的孕育阶段；屯，是事物将生的困顿状态；蒙，是事物初生的蒙昧状态；……既济，是事物发展畅达，各遂其事的时期；未济，是

事物从一个极端走向转化的时期。整个六十四卦序列，就是不同时期所呈现的事物和现象。从一卦六爻看，从下面的初爻，到最上的上爻，则表示事物和现象从初级到高级的演进阶段。乾卦初九到上九，表示阳气从潜伏到蒙生、壮大、极盛、反微等不同的演变阶段，都是对事物发展不同阶段的揣摩。王弼说：“卦者时也，爻者适时之变也。”正好概括出了《易经》所反映的事物运动变化的时代性和阶段性，这与从量变到质变的辩证运动观点是一致的。

如果说，运动变化的观点还不是《易经》特有的思想的话，那么，《易经》中关于事物普遍联系，并由此而产生“整体思维”观念，尤足以高标万世，沾溉后人。从《易经》卦爻原理看，其阴阳观就具有对立统一的意义，“阴阳合德而刚柔有体”（《系辞》）的格言，就是这一思想的集中体现。六十四卦排列，在卦形上，不反即对；在卦德上，后一卦卦德既是前卦卦德的继承和发展，也是对前一时期的否定之否定。其中有对立，也有联系。既表现了事物矛盾对立的普遍性，也表示了事物之间联系的广泛性。特别是建立在联系观点基础上的“整体思维”观念，更是现代“系统论”的先驱。《易经》的作者仰而观天，苍苍穹窿；俯而察地，广大直方；远取诸物，近取诸身……天覆地合，人行其中，物生其里，于是幽然感通，认为天地万物，飞禽动植，主观客观，无非一体，无非一本。这个本即是太极，这个体即是阴阳。“《易》有太极，是生两仪”——太极即浑沦未分的元气，两仪即分

而对立的阴阳。阴阳是既对立又联系的两种因素，它是天地，也是刚柔，又是男女……阴阳相摩，刚柔相荡，天地相合，男女媾精，于是万物生成。天地万物是一个系统中不同级次的东西，它们的本原都是一个，即太极，此之谓“一本”。但是它们又不是同一个东西，此之谓“分殊”。《易经》还认为，在这互相联系的系统中，事事物物，阴阴阳阳，都互相牵制，互相作用。这就强制人们在思考和行动时，必须从整体考虑问题，避免偏执观念对整体带来的破坏。故《易卦》一爻变，整卦就会变。《易》本来是给人行动提供吉凶启示的经典，但它不仅仅是人事经验的总结，它建立的理论基础，包括了天道、地道、人道，每卦六爻就是对天地人三才之道的模拟：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”（《说卦》）不仅《易经》中有三才之道，而且三才本来就是相参互补的，天道、地道就是人道的原版，人道就是天道、地道的摹本。天人相参，天人相合，天人相通，因此《易经》才能够通过模拟天道来预测人道。人的最高境界，就在于与天道的合拍和预知，《文言》说：“大人者与天地合其德，与鬼神合其吉凶”，由于与天地合拍，故能“先天而天弗违，后天而顺天时”。他考虑问题，不是单方面的、片面的，他追求一种在整体中的和谐把握，努力使自已与天地法则同步。董仲舒神秘地说“天人相符”，人是天的副本；“天人感应”，天的意志人可感知；张载大气磅礴地著

《西铭》，以天为父，地为母，民为同胞，物为党与，就是《易经》整体观念极其夸张的发挥。

由上可知，现代辩证法的基本内容和基本规律，都已包括在数千年前的古《易》之中了，尽管还是朴素的，但却是非常可贵的。

### 3. 象数思维

象数思维，是借助形象和数目表达意义的思维形式，与形象思维有类似之处，它们都讲究事物的形似；但也不完全等同。形象思维，主要用于艺术创作，是使作品形象生动的思维形式，又称“艺术思维”。这一点，在《周易》经传中大量存在，如“明夷于飞，垂其翼；君子于行，三日不食”；“與说輻，夫妻反目”；“乘马班如，泣血涟如，匪寇，婚媾”，等等，无疑是中国早期出色的形象思维的艺术精品。但这毕竟不是构成《易经》特色的主要思维形式。象数思维，分“象”和“数”两个内容，“象”有似于“形象思维”，而“数”就不是“形象思维”所能包括的。特别是“象”与“数”的结合，更是《周易》特殊的思维形式。

《左传》：“龟，象也；筮，数也”，表明龟卜和筮占是两个不同的占卜系统。龟卜，是根据兆纹裂象来判断吉凶；占筮，是根据数字奇偶来判断吉凶。《周易》兼用“象数思维”进行占筮，显然借用了龟卜“象”的内容。不过《易经》的“象”与龟卜的兆象不一样，主要是“观物取象”和“触类旁通”，《系辞》说“伏羲氏”仰观天文，俯察地理，远观诸物，

近取诸身，始画八卦，即是观察自然界，并从中提取具有代表性的事物作为符号，用以表达普遍的意义。这是“取象”。又说“引而申之，触类而长之”，将既有的概念和原理，以触类旁通的法则推广开去，以便类推出更多的道理，认识更多的事物。这是“旁通”。“取象”属于归纳方法，“旁通”属于演绎方法。《说卦传》：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”这是通过对众多事物分析归纳出来的八卦的本质特征。又说：“乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊。乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”又说：“乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金”……“坤为地，为母，为布，为釜”……“震为雷，为龙，为玄黄”……“巽为木，为风，为长女”……“坎为水，为沟渎，为隐伏”……“离为火，为日，为电，为中女”……“艮为山，为径路，为小石”……“兑为泽，为少女，为巫，为口舌”……凡具有相同或相类的事物，都可统摄于相应的各卦之下，这是将已有的概念，推广引申到相关事物。此即旁通。取象和旁通，是从现象到本质，再由一般到个别的反复认识过程。取象，促使认识“抽象”过程的完成；旁通，促使认识演绎过程的完成。前者使人认识精审，后者使人知识广博，举一而反三。

数，是建立在数字认识基础之上的。中国先民很早就有强烈的数字概念，生活中的事事物物，都与数字分不开。八

卦、八政、五行、三才、九州，以及三坟、五典、八索、九丘等等，无不与数字密切相关。就像现代有的数学家断言“数是宇宙间唯一可以产生共识的语言”一样，古人也相信数字与一定的天道人事具有某种神秘的联系，我们只要从表示气运的词汇“历数”、“气数”、“命数”、“运数”等等，就可看出古人实际是把命运和规律与数字联系起来了。甚至认为，一定的数就代表一定的命运，认为数的变化会导致象变，象变可预示吉凶祸福，“参伍以变，错综其数，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象”。（《系辞》）古人就是运用数字来进行占筮的。《系辞传》对用数进行筮占用了大量说明，所谓“大衍之数五十（有五），其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。”就是对数字神秘意义以及数字在《易》筮中的运用和功能所作的具体说明。

由于古代文献对数字的筮占意义的记述，有人甚至设想后来用以表达乾坤坎离等八卦的符号，就是中国最早的数字。这种猜想今天看来虽然还比较幼稚，但在它的启迪下，后来的考古工作者，从出土的陶罐刻画中，找到了大量号称“数字卦”的符号，那些符号所表达的意义，正是用数字记录的

早期卦画！这正好证明了古代确实存在一个用数字进行占筮的时期。后世“圣人”在数字卦基础上，进一步抽象化，将凡是偶数的数字，都用一种符号“——”代替；凡是奇数的数字都用“-”代替。于是才形成我们今天看到的卦形和爻象。《说卦》曰：“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”即用奇数（“参”即三）的天数和偶数（“两”，即双）的地数，分合揲筮，形成卦象。数始终是《周易》立卦的重要依据。

《左传》在“龟，象也；筮，数也”之后紧接着说：“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”即是说，事物生成后就产生了形象，有形象后就有了繁衍（“滋”），事物繁衍多了就有计数的必要了。可见，数的产生在象之后。由此，古人得出“筮短龟长”（即用龟的历史长，用筮的历史短）的结论。相传，龟卜识兆产生于黄帝之世，而定筮为占则在商代（《吕氏春秋》）“巫咸作筮”，历史当然以龟卜为久。从认识角度看，象，取物象为代表，仍未脱离对物象直观模拟的阶段；而数，则是高度的抽象，脱离了具体物象，建立了抽象的数字系统，显然比“象”要先进。从象、数衍化到卦的确立，大致经历了由物到象，由象到数，又由数之奇偶到“-”、“——”，由复杂到简单的不断抽象过程，这也标志着人类思维的不断进步和深化。象的进一步抽象，就成了符号。一个民族的符号思维是否发达，标志着一个民族的文化发展水平。这一点，在古代中国是得天独厚的。据此，《易》学象数思维，实际包括三个部分：一是事物的取象，属形象系统；



二是数字，属抽象的数学范围；三是符号，是更抽象的语言表达。

《系辞》说：“象者，像也。”象的本质特征是物象的模拟，有归纳和类比双重作用。数，即计数，但计数也不是简单的数字游戏。《易》筮在揲筮时数目的规定，也是取象于自然法则，如“分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时”等等，就不是随意地计数，其中实际体现了取象的原理。故数起于象，数也法乎象。象数象数，数是不能离开象的。尽管后来宋的数学发达，用黑白点子来描模“河图”“洛书”、“先天”、“后天图”，但都摆脱不了“象”的取法。象是象数思维中最基本也是最核心的内容。

由于思想方法（亦即思维方式）的不同，导致人们认识角度和认识方法的差异；由认识上的差异，导致是非善恶的判断差异；由于判断的差异，导致价值尺度的迥殊；由价值尺度的殊别，决定不同群体对文明成果的选择、保留与宏扬不一，于是人类历史上形形色色的文明现象，遂由此而产生。比如，中原士大夫兢兢以嫡长继承为义，厚葬久丧为孝，而越东“铤沐之国”食其长子，谓之宜弟；其“大父”（祖父）死，则弃其“大母”（祖母），谓之鬼妻，不可与居。中国丧俗，入土为安，而楚南“啖人之国”，其亲戚死，先朽其肉，再葬其骨；秦西“仪渠之国”，其亲戚死，则聚柴积薪而焚之，谓之“登遐”（登仙）。何以中华夷狄之俗，相反若是？关键在于价值观念不同，故是非、孝义的判断不一，其根本则在

于思维方式的差异。数千年华夷之辨，不仅仅是文明程度的高低、风俗习惯的差别，而在于思维方式及其由此引起的心理因素的差异。辛有悲“被发于野祭”，孔子耻“被发而左衽”，孟子鄙“用夷以变夏”，难道被（披）发、左衽、野祭等夷狄之教绝然不好？非也，亦悲乎华夏民族文化之无存也，而华夏文化无存之可悲，正是华夏价值观念和华夏思维方式在起作用。

### （三）夫子嗜《易》，韦编三绝 ——历代《易》学轶事

《易经》既含天道、地道、人道，又可以知往察来，给人以自然、社会、人生的启迪和指迷，故自古及今，士人对《易经》的好尚就成了中国文化的一大特点。中国文人之嗜《易》，恐怕最早要从孔子说起。

#### 1. 韦编三绝——孔子与《周易》

前边我们曾提到过，中国儒家的主要经典有六部，即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经，《乐经》亡逸，实存五经。孔子是儒家的开山祖师，对六经有删定、修撰、阐述、撰述的功劳。我们也说过，六经在内容上各有专主，其中《诗》《书》《礼》《乐》属于人伦政事范围，教人立身处世；《易》《春秋》属于哲学、政治学范围，教人如何掌握大道精微。孔子早年教学，只重视《诗》《书》《礼》《乐》四经，因为它们为士人立身处世的基本功课；孔子对《诗》《书》



孔子晚年喜好《周易》，反复研究，致使编系书简的牛皮带也多次折断了。

《礼》《乐》的研究工作，只有删定和修撰的功夫，即将芜杂重复的《尚书》和《诗经》加以选编，对崩坏的《礼经》和《乐经》进行订正。直到晚年孔子才“赞《易》，修《春秋》”，对《易经》和《春秋》经进行系统钻研和撰著。由于《易》与《春秋》是孔子讲哲理的书，又是孔子晚年深造之作，故历来对孔子与《易》《春秋》的关系，神话颇多，纠葛也最多。孔子与《春秋》的关系，这里暂且不表，而孔子与《易经》的关系，却是十分动人和脍炙人口的。

《论语·述而篇》载孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”——这是关于孔子学《易》的最早记录。孔子曾自云“五十而知天命”，《易》以道阴阳，穷变化之理，因此促成孔子认识历程“知天命”的飞跃。

《史记·孔子世家》载：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》，读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》亦彬彬矣。’”——司马迁说，孔子晚年喜好《周易》，反复研究，致使编系书简的牛皮带也多次折断了。

后人颇怀疑孔子读过《易》，因为《论语》的鲁国传本，“五十以学《易》”的“易”字作“亦”，是语气词。有人认为，孔子是否作“十翼”也有疑问，司马迁的记载未必可靠。可是，1973年长沙马王堆汉墓出土帛书解决了这个问题。《帛书易传·要篇》说：

夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊。子赣曰：“夫子它日以此教弟子，曰：‘德行亡（失去）者，神灵之趋（归向）；智谋远者，卜筮之繁（繁，频繁卜问）。’赐（端木赐，子贡名）以此为然矣。”

帛书出自汉人手笔，所记比司马迁更为具体，说孔子老而好《易》，居家时将《易》放在坐席上，外出时将《易》装在行囊中，随身携带，一刻也离它不得。这恰可与司马迁“韦编三绝”的记载互相补充。

此外，晋人葛洪《抱朴子·内篇·祛惑》记“古强者”曰：“孔子尝劝我读《易》，云‘此良书也。丘窃好之，韦编三绝，铁挝三折，今乃大悟。’”——铁挝，镇尺。孔子读《易》，因读得高兴，不觉将镇尺敲断了。

结合文献资料和考古材料，孔子好《易》的形象已不难想象：他老而好《易》，居则在席，行则在囊，韦编三绝，铁挝三折，对《易经》达到如痴如迷，难舍难分的深度。由于他的这番努力，深究天人性命，大明天道人事，因而使他顿知“天命”，成为一代智者哲人。孔子是中国《易》学史第一位伟大的专家。

## 2. 商瞿与孔门《易》师

子贡说：“夫子老而好《易》，它日以此教弟子。”说明孔子当年曾以《易经》传授学生。孔门《易》学传人，《史记·仲尼弟子列传》和《儒林列传》只载“商瞿”一位，其实不止。今考文献所载，至少有子夏、颜回、子路、子贡等人。如

《说苑·敬慎》载子夏与孔子论《易》之《损》《益》；传世还有子夏所作《子夏易传》。《系辞传下》载孔子以《易》理称赞颜回；《韩诗外传》载颜回曾与孔子论《易》筮（《北堂书钞》137引）。《论衡·卜筮》载子路问孔子筮用龟著的问题。帛书《要篇》记子贡之述“夫子老而好《易》”等等，都表明当年孔门弟子从孔子学《易》者，不止商瞿一人。不过，若要问千古《易》学谁为宗祖，孔子之后，却当首推商瞿无疑。

《仲尼弟子列传》说：“商瞿，鲁人，字子木。少孔子二十九岁。孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何，何传东武人王子仲同，同传菑川人杨何。”以上数人，除了“馯臂、子弘”（姓馯名臂字子弘）是依姓、名、字顺序排列外，其余诸人都是姓、字、名的排列顺序，如矫子庸疵，即姓矫，字子庸，名疵。其他类推。

《儒林列传》又说：“自鲁商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿传《易》，六世至齐人田何，字子庄，而汉兴。田何传东武王同子仲，子仲传菑川人杨何。”

杨何是汉代《易》学的始祖，而商瞿又是杨何《易》的八世祖宗。班固《汉书》序汉代《易》学传人，也是承袭《史记》的说法，只在传《易》的世次和名字上略有不同，但同祖商瞿则无疑义。可见，汉代《易》实本自商瞿，而商又亲受于孔子。这是汉人一致的看法。

商瞿其人，《史记》两言“鲁人”，也有人说商瞿是蜀人，

出生于今四川双流县瞿上乡。据杨慎《升庵外集》卷12《人物部》“蜀志旧事”条说,《世本》、《文翁石室图》等皆有“商瞿上”之名。北宋史家宋祁守成都,作《成都先贤赞》有商瞿为蜀人之说。自宋迄今,今四川双流县城东十里,都传有商瞿里、瞿上乡、商瞿上墓等遗迹。这有可能出于后人附会,但是瞿上是古来旧称,《华阳国志》就有杜宇“或都瞿上”的说法;瞿的本义是大目鸟,据《庄子》,瞿鸟产于南方;而今三星堆出土文物,也有巨目鸟图腾。可见,瞿上之名,当在古代四川境内,为当年蜀帝杜宇所都。子木出生于此,以古代帝王都名为己名,故称商瞿。此外,如果杨升庵所言《世本》、《文翁石室图》有商瞿上之名为实,《世本》是战国时期的作品,《文翁石室图》系文翁在蜀兴教时绘于石室中的古代蜀人名士图。那么,从战国到西汉,已有人认为商子木是蜀人了。《世本》作者时代早于司马迁,文翁又是司马迁的前辈,他们的说法应该比司马迁更有权威。至少可以说,商瞿的国籍在当时已有两种说法。再从商瞿传《易》于“楚人馯臂子弘”,又由楚人传江东人,由江东人传燕人、淳于人、齐人、淄川人的传授顺序看,很可能商瞿从孔子得到《易》传后,即回蜀国养老,楚地近蜀,故首得其传;江东近楚,故为次传;江东人再北传燕、齐。这并不是说,孔子死后,齐鲁大地就无人传《易》了,子夏居西河,并传《周易》。只是子夏诸人遍治诸经,不像商瞿那样专门,故后来齐鲁治《易》的专家,反而有待从南方引进。宋人说“《易》学在



蜀”，也许应从商瞿这里开始。

商瞿的《易》学造诣相当深厚，《周易乾坤凿度》说孔子“生不知《易》本，偶筮其命，得《旅》，请益于商瞿氏”之说，似有贬低孔子之嫌；但教学相长，老师反过来向弟子请益者也不是没有可能。孔子曾与子夏论《诗》，子夏见解高超，令孔子叹服：“起予者商也。”即是证明。《易》道精微，筮术难知，学者悟否，全在天份，未必能以历时先后定高下。三国管辂，初从郭恩（字义博）学《易》，“学未一年，义博反从辂问《易》及天文事要”（《三国志·魏书·方技传》），就是一证。当然孔子大圣，不是郭恩所比，但对于术数之事，或所未究，孔子曾自称“吾百占而七十当”，也说明他在占筮上只有百分之七十的把握。他筮子贡使齐得《鼎卦》，以为不得返，被颜回纠正；筮得《旅卦》，心下疑惑，请问于商瞿，也是情理之中的事。从此，益可见商瞿治《易》，青出于蓝而胜于蓝，无怪乎汉人推他为《易》学宗师。

### 3. 《易》学博士

秦始皇焚书，《易》为卜筮之书不焚，这是儒家六经中最为幸运的。汉朝初立博士，《易》家为田何所传。田何是齐人，属于战国齐君的公族。刘邦初定天下，为了加强对地方豪强的控制，将关东大族徙入关中，齐国田氏迁居杜陵，田何也在其中，因此又叫“杜田生”。刘邦本不好儒，《易》道不兴。文景继位，崇尚黄老，《易》学也未得到提倡。但是，惠帝之时，曾从田何学《易》，说明《易经》在朝廷也还有人重视。

田何传《易》于王同、周王孙、丁宽、服生，这些人潜心研究，都著有《易传》数篇。这是汉代儒生第一批为《周易》作的传注。《易》学到这时，已为更广泛地服务于社会奠定了坚实的基础。

汉武帝即位，尊崇儒术，兴起经学，《易经》才迎来了兴盛的春天。田何的弟子王同，又传杨何，杨何在汉武帝元光年间（前134后）因明于《易》学，被征为太中大夫，从此开始了儒生以《易》学步入仕途的历史。齐地的即墨成，官至城阳王相；广川的孟但，为太子门大夫；鲁地的周霸、莒城的衡胡、临淄的主父偃，皆以《易》至大官。汉武帝设五经博士，杨何又为《易》学博士，史称“《易》杨”，是《易》学中最先立为博士的一家。那时的“博士”还不是学位，而是官名，专经教授，大概相当于今天的“院士”罢。

自从《易》学家杨何立为博士、明《易》之人可以作官后，士人研究《易经》靡然成风，学者如云，连大史学家司马谈（司马迁的父亲）也“受《易》于杨何”（《史记·太史公自序》）。为了取得国学中的一席之地，《易》学家们力图标新立异，以便获得教授生徒的博士地位。于是汉代《易》学流派众多，同是出于田何，祖于商瞿，却说法不同，方法各异。一经而有数家，一家又有数师。有如树干生枝，树枝生叶，十分繁茂，同时也十分缴绕。

自杨何立博士以后，首先与之要求分一杯羹的就是杨何的师叔丁宽的徒子徒孙。丁宽，梁（今河南开封）人，本为

项生“从者”（书僮）。项生来杜陵从田何学《易》，丁宽从旁口诵心记，读《易》反比项生“精敏”。田何见其“材过项生”，于是招为学徒。丁宽悟性极高，及学成，连田何也觉得没有可教的了，于是辞谢丁宽。丁宽东归之后，田何怅然若失，对弟子说：“《易》以东矣。”——《易》学随着丁宽的东归而东迁了。丁宽东归途中，经洛阳，又从师兄周王孙学《易》古义。转益多师，遂成大师。汉景帝时，吴楚齐国之乱，丁宽为梁孝王将军，领兵抵抗吴楚叛军。号“丁将军”。还著《易说》三万言，是早期《易》学专著之一。

丁宽授徒田王孙，田王孙大张私学，宏扬师法，传弟子施雠、孟喜、梁丘贺，三家学各有专精，自成体系，“由是《易》有施、孟、梁丘之学”。又有梁人焦贛从孟喜问《易》，又从隐者得占筮之术，演为卦气之说；京房师之，用之尤精，“由是《易》有京氏之学”。施、孟、梁丘、京四家《易》，时称《施氏易》、《孟氏易》、《梁丘易》、《京氏易》。四家《易》学，不仅各施绋帙教授，而且力图立为博士。汉武帝后，四家逐渐立为博士，与杨氏《易》一道成为汉代官方认可的正统《易》学。

各家《易》学都有自己的宗旨和风格，当时叫“家法”。家门内学者，必须恪守家法。但由于经学成了利禄之路，《易》学者多列显要、任方面，有了政治地位后，他们又于家法下自成师说，叫做“师法”。如《施氏易》有“张、彭之学”；《孟氏易》有“翟、孟、白之学”；《梁丘易》有“士孙、

邓、衡之学”等等。这些官方承认的《易》学，经本都用汉代通行的隶书写成，故称“今文《易》经”。

西汉末年，除了官方的博士《易》学外，在民间还盛行着费氏、高氏《易》学。《费氏易》的传者费直，东莱（今山东境内）人，以治《易》为郎，官至单父县令。他治《易》有两个特点，一是“长于卦筮”；二是不讲章句，只“以《彖》《象》《系辞》十篇文言解说上下经”。传《易》琅邪王璜。是为“费氏之学”，但未立于学官。费直同时有高相，治《易》也不讲章句，专言阴阳灾异。自称传自丁将军，传子高康、母将永。是为“高氏之学”，也不立学官。费高二家《易》学，都传自民间，不讲章句，但却讲卦筮和阴阳灾异。汉成帝时，大学者刘向曾校定《易经》，博士《易经》都与藏在中央秘府的古本《周易》相出入，只有《费氏易》与秘本相同。说明《费氏易》是古文经学系统。刘向又考察诸家《易》说，认为官立诸家，都祖于田何、杨何、丁将军，只有《京氏易》“为异党”，并认为这是京房所师“焦延寿独得隐士之说”的缘故。也就是说，汉代博士《易》学不讲卦筮阴阳灾异，而得之隐者的费氏、高氏和焦京之《易》却讲卦筮、灾异。于此，我们可以发现，自商瞿传下的《易》学系统是不讲卦筮和阴阳灾异的，而民间隐者《易》则讲卦筮灾异，这可能是“隐于卜医”者的创作。

在汉代，地方诸侯王国也聚集了大批治《易》的高手。淮南王刘安信奉道家，曾广招江淮之间儒道学者，为他撰著

《淮南子》一书。又曾招集善《易》的九位隐者，为他注《易》，世传《淮南九师说》就是他们的作品。淮南九师的《易》学，除了带有民间隐者卦筮内容外，还多言《易》道养身之事，是道家《易》学的鼻祖。

西汉《易》学的特点，一方面在中央设博士官，专经教授，《易》学成了利禄之路；同时，由于儒学独尊的提倡和经学风气的形成，《易》学又成为士大夫言事议政的法宝。另一方面，在民间流传着古文《易》和隐士《易》，他们有的运用《易经》卜凶占吉，振困济溺，有的利用《易》学原理协调阴阳，修身养性，《易》成了修身和济人的经典。汉代《易》学的这一格局，基本上成了后代中国士大夫文人学《易》玩《易》的基本类型。明于汉代《易》学，整个中国《易》文化就可以得其大概了。

#### 4. 《易》学大师遗闻录

东汉王朝照例在中央设立经学博士，《易》学博士当然是其中的主流。东汉时期，《易》学在文人士大夫中形成了新的特点，一是《易经》地位有了提升，从原来的五经之一，上升为五经之首，《诗》《书》《礼》（旧有《乐》）《易》《春秋》的排列，改而为《易》《书》《诗》《礼》《春秋》，这大概与汉人认为《易》起于伏羲有关。《易经》在东汉被升为五经之首，百学之源。其次，东汉官学中虽然仍立今文《易经》博士，但是东汉学术界真正兴盛的《易》学却是费直传下来的古文《易经》。这主要与今文经学的谶纬神学有关，在谶纬神学风

气下，《易》学成了肆谈灾祥消息的神书了，因而受到正直学者的鄙视。

### 今古之争——东汉初年《费氏易》的兴起

当时，博士地位已经被今文《易》家把持，出于利禄的考虑，今文家岂能容忍他人分羹！因此古文《易》学任何一点奢望的表露，都将遭到沉重的痛击。东汉初年，尚书令韩钦上疏，请求为古文经学《费氏易》、《左氏春秋》设立博士，《梁丘易》博士范升闻言大怒，与韩钦等在云台辩驳，双方各据理由，互不相让，至“日中乃罢”。当时，精于《费氏易》和《左氏传》的陈元也不甘示弱，诣阙上书，与范升辩论。范升前后上书八道，陈元上书十余道，反复辩驳。双方都摆出老命不要的架式，决不退让。范升反对的理由有二：“今《费》《左》二学无有本师，而多反异”；“如今《左氏》《费氏》得置博士，《高氏》《邹》《夹》、五经奇异，并复求立”。认为《费氏易》和《左传》以前没有师传，是西汉末年以来兴起的，不像今文家一直从商瞿传承下来，师承有自；更让他不能容忍的是《费氏易》《左传》说经观点多与今文家不同；再者，如果让《费氏易》和《左传》立了博士，其他各家，如《春秋》经的邹氏、夹氏以及其他五经异说都来要求怎么办？前一条理由在于辟异端，后一条理由在于防分肥；至于《费氏易》和《左氏传》是不是真理他却不管。今文家理屈辞穷、无理取闹之状昭然若揭。光武帝出于息事宁人的考虑，只立《左氏传》，不立《费氏易》，各有照顾，给双方都留了面子。

太常选拔主讲《左氏传》的博士，以陈元为第一人选；光武帝以其涉嫌忿争的原因，却点定了排在次列的李封。《费氏易》争立博士的初次尝试，以失败告终。

### 绛帐授经——马融与古文《易》

博士《易》学对于奔竞于利禄的人来说，不乏吸引力，但对于正直的学者却已是不值一顾了。因此，虽然东汉立今文《易》于学官，除了培养大批逐利追名的官僚外，再也产生不出著名大师了。相反，古文《易》却名家涌现，大师辈出。再加之东汉学者不再专主一经，而是兼通众经，也用不着以《易》学求得仕进，故许多著名学者，都是兼通五经，并治《费氏》古文《易》。东汉初年兼通《左传》和《费氏易》的学者，除陈元而外，还有郑众。郑众主治《左氏春秋》，兼通《易》《诗》，他所通的《易》即是《费氏易》。后来马融、郑玄、荀爽治《易》都是以陈、郑所传《费氏易》为底本，《费氏易》在东汉的兴盛，就是由于有陈元，郑众二人的首倡。《后汉书·儒林传》说：“建武中，范升传《孟氏易》，以授杨政。而陈元、郑众皆传《费氏易》。其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》。荀爽又作《易传》。自是《费氏》兴而《京氏》遂衰。”就是这一历史演进过程的概括。

使古文《易》学在东汉及其以后整个中国《易》学史上取得决定性胜利的学者，是马融、郑玄师徒。马融，字季长，扶风茂陵（今陕西兴平县）人。此人貌美翩翩，能言善辩。博通经籍，举凡五经、诸子、诗骚，皆有传注。他在东汉朝廷

国家图书中心东观作校书郎，“才高博洽，为世通儒，教养诸生，常有千数”，是一代名儒名师。又风流倜傥，喜欢奢华，“善鼓琴，好吹笛，达生任性，不拘儒者之节。居宇器服，多存侈饰”。其教学也不同于一般，“常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐”。学生太多，不能人人面授亲传，“弟子以次相传，鲜有入其室者”。马融传《费氏易》，著有《马氏易注》。

### 土下水上——郑玄从马融学《易》

郑玄，字康成，北海高密（今山东高密县）人。先于太学通《京氏易》，后通过友人卢植介绍，师事马融学《费氏易》。当时在马融身边的弟子有四百余人，升堂者仅五十余人。玄初来乍到，只好屈居堂下，由卢植等人转授，三年不得见马融一面。郑玄不以为耻，反而“日夜诵读，未尝怠倦”。后遇马融研究“图纬”，遍集诸生都不得其解，卢植推荐郑玄，于是召见于阁楼之上，郑玄圆满地解决了计算问题，马融大为高兴，郑玄于是趁机叩问多年来的学《易》疑问，问完之后，即告辞东归。马融看着郑玄东去，不由想起当年田何与丁宽的故事，于是怅然叹曰：“郑生今去，吾道东矣。”郑玄游学十余年才回到故乡，学业大成，于是也开馆授徒，遍注群经，影响远远超过了他的老师，号称“郑学”。他著有《易注》，称“郑氏《易》”。郑氏《易》学虽得自马融，其注本也以马融所传《费氏易》为本，但他的《易注》中一条也没引用老师马融的说法，这是一件费解的事。这可能与他不满老



师的奢华霸道作风有关。相传郑玄学成归去，马融“心甚忌之”，遣人追截。郑玄也心知马融不容，于是在途中藏于桥下，躲在水中木桩之上；来人追至桥上而返，马融筮之，得“土下水上而据木”之卦，于是说：“玄在土下水上，必死无疑。”便不再追了。（所谓“土下水上”当即《师卦》，上坤下坎。马融据卦象，认为郑玄已葬身黄泉；实际却是桥下木桩上。）也许这段故事出于好事者编造，但郑玄在著作中连老师的名字一次也不提，也许正是师徒关系紧张的表现。

#### 荀氏八龙，慈明无双

荀爽，字慈明，颍川人，有弟兄八人，个个优良，有“荀氏八龙”之称。慈明十二岁通《春秋》《论语》，人称“可为人师”。后耽思经典，庆吊不行，征聘不应，学术大遂，于是人们说：“荀氏八龙，慈明无双。”爽尤精《易》学，山东、河南一带言《易》者，都以荀爽为宗。他治的也是《费氏易》，并作《易传》。他作《易传》的特点，是“据爻象承应阴阳变化之义，以十篇之文（“十翼”）解说经义”，完全是西汉费直讲《易》的传统。《费氏易》自马融、郑玄、荀爽之后，遂确立了其在《易》学领域中的坚实地位，从此，中国言《易》者，都以《费氏易》为底本，西汉博士四家《易》（施、孟、梁丘、京）就逐渐失传了。

#### 后师余韵

东汉以后，《易》学多成了哲学家和思想家取材的基本经典，许多人为了建立自己的思想体系，都纷纷学《易》研

《易》，注《易》解《易》。“魏晋玄学”中，玄学家所资玄谈的经典主要有三部，即《易》《老》《庄》，号之“三玄”，《易》居其首。开魏晋玄学之风的少年才子王弼，本人就是一位伟大的《易》学家。“宋明理学”中，儒生赖以建立宇宙体系的典籍，也是《易经》，无论是宋学开山祖师陈抟、周敦颐，还是理学集大成者朱熹，还是其他宋学各派代表人物，都有《易》学专著。《易经》成了思想家们取之不尽，用之不竭，并且日新不已的圣经宝典。陈抟用《易》学原理与道家修炼理论相结合，制造了“太极图”、“河图”、“洛书”，成了宋儒世世相传、师师相承的“宇宙图式”。周敦颐的《太极图说》是宋儒道德伦理学说的基础。关学领袖张载著《横渠易传》，曾在当时京城开封，高坐于虎皮椅上讲解《周易》。二程兄弟幼时随父在蜀，得到一位深精《易》学的隐者传授，从此与《易》结缘；他们回到开封，曾与张载谈《易》，令张载自愧弗如，卷起虎皮回关中去了。朱熹亦著《易本义》、《易学启蒙》等书，以集大成的姿态建立起自己庞大的宇宙、社会、人生和心性的理论体系。至于像蜀学的代表苏轼、湖湘学派创始人张栻、婺学祖师魏了翁等等，也都各撰《易》著，竞相争鸣，《易经》成了他们“极深研几”、穷极造化的理论武器。

这种风气到元明清也相承未改，人们为了一鸣惊人，不惜废退穷居，潜心《易》学，以构建《易》学体系。明代四川学者来知德，中举之后，不去作官，却退隐万县求溪山中，隐居治《易》达三十余年，终于写成《周易集注》，一朝面世，

风动朝野。明末清初思想家王夫之，反清复明失败后，退隐船山下，著《易》学著作多种，成为旷世一人的伟大思想家。凡此等等，举不胜举。

在中国历史上，几乎每一个有成就的学者都有一部或几部《易》学著作。中国古代目录，经、史、子、集四部中，经部占据了主要篇幅，而《易》学类著作又占据经部的主要篇幅。当我们考察中国古代思想史时，不难发现，《易》学思想必定是各种思想的源头活水，各种思想无不打上《易经》的烙印。由此可见《易》学在中国古代的繁荣和鼎盛，也可见《易》学在中国古代学术中影响之巨。

#### （四）两派六宗——《易》学史巡礼

《易》学史上，流派众多，大师辈出，有所谓“两派六宗”之说。《四库总目提要·易类小序》曰：

圣人觉世牖（诱）民，大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京（房）、焦（贛），入于机祥。再变而为陈（抟）、邵（雍），务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而为胡瑗、程子，始

阐明儒理。再变而为李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻取。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。

《四库提要》短短百余字，敌得上一篇《易》学发展史，将中国历史上治《易》的源流正变，交待得清清楚楚。自京房、焦贛，而陈抟、邵雍，主要致力于阴阳奇偶之数、卦爻物象之义，属于象数学派。细分起来，京房、焦贛以及汉代《易》学的主体，都是以分析卦爻取象为主要特色，是“象学”。陈抟、邵雍以及很大一部分宋代《易》学家，以探讨《周易》阴阳奇偶之数为主要内容，属“数学”。自王弼，而胡瑗、程颐、李光、杨万里诸人，则主要从卦名意义、爻象性质来阐说《周易》，注重阐发卦爻辞的思想内容，是为义理学派；细分起来，王弼以老庄思想讲《易》，胡瑗、程颐是以儒学理论讲《易》，而李光、杨万里则是以史实证《易》。恰好两大派别六个宗祖，故曰“两派六宗”。这是《易》学正源主流。此外，由于《易》学内容广博，兼天道、地道、人道，具有广泛的适用性，于是在天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，乃至道教的炼丹活动中，都大量地引用《易》学原理，用《易》理来指导各门科学的研究和阐释。另一方面，一些思想家又利用《易》学原理与各门科学某种相通之处，将其他本来与《易》不相干的内容，转引入《易经》的阐释之中，

从而形成形形色色的专科《易》学。这些专科《易》学除了少数人借用《易》理，神秘其事者外，大部分是《易》学原理在各个领域的反映，他们是古代的实用《易》学派。于是在所谓《易》学正脉之外，学术史上曾形成过实用《易》学的庞大阵营，真所谓“《易》道广大，无所不包”！实乃举世无双之奇观。

下面我们拟分义理《易》学、象数《易》学两个方面，略示中国《易》学源流分合之概观。

### 1. 象数派《易》学

象数和义理，来源《易经》的取象、立义说。《系辞上》说：“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”卦、象、辞是《易经》的三大主体内容。如前所说，设卦的依据主要是“筮数”；观象的主要依据是天地、万物、人身等物象；系辞的依据是天地规律和人生哲理。“象数学”即研究设卦依据（数）和取象原理（象）；“义理学”即研究卦爻辞和《易传》中蕴含的天道、地道、人道之意义。从表层的意义看，象数和义理二派都是从《易经》固有内容中抒发出来的，他们都各持之有据。但是，在后来文人士大夫治《易》的过程中，在解释象数、阐说义理时，又掺入大量《周易》当年不存在的东西，甚至歪曲了《周易》本意，繁而无序，大而无当，实有悖于《易》道“易简”之义。

#### 汉代的象数学

汉代的象数学主要代表人物是京焦，即京房、焦贛。汉

代有两个京房，一个京房受《易》于杨何，为太中大夫；一个京房，本姓李，字君明，从焦贛学《易》，《四库提要》所称“京焦”即李姓京房。据《汉书·儒林传》，“京房受《易》梁人焦延寿（名贛），延寿云尝从孟喜问《易》”。可见，京房之学来源于焦贛，焦贛之学来源于孟喜，故人们又把这一派《易》学称为“孟京之学”。我们要知道“京焦”之学，必须先从孟喜说起。

孟喜字长卿，东海人。其父孟卿长于《礼》与《春秋》之学，是汉代传《礼》和《春秋》的大师。但他“以《礼经》多，《春秋》繁杂”，故派儿子孟喜从田王孙学《易》。田王孙是丁宽的嫡传，丁宽又是田何的正宗，孟喜从田王孙问学，应当得汉代《易》学的正传。殊不知孟喜“好自称誉”，沽名钓誉，并不恪守家法。不知他从哪里学得“《易》家候阴阳灾变书”，谎称其师田王孙临死时，枕在他的膝上，将这个众人不知的秘法传给了他，当时“诸儒”十分羡慕，可是与他“同门”的梁丘贺却不以为然，列举证据证明田王孙是施雠送的终，当时孟喜已归东海，哪能得亡师秘传？这件事连汉宣帝也知道了，后来《易》博士有缺额，有人推荐孟喜，宣帝“闻喜改师法，遂不用喜”。京房受《易》焦贛，焦贛又说“尝从孟喜问《易》”。当时，孟喜已死，京房于是说“延寿《易》即孟氏学”，可是，孟氏的嫡派子弟翟牧、白光等都极力否定，不把焦京当同门。后来到汉成帝时，刘向校定图书，考证诸家《易》学，发现“诸《易》家说皆祖田何、杨叔元

(何)、丁将军，大谊（义）略同，唯京氏为异党。焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相同也”（《汉书·儒林传》）。由上可见，孟氏得“《易》家候阴阳灾变书”，托之田王孙秘传；焦贛得隐士之说，又托之孟氏。那么，孟氏、焦氏的《易》学，其实都是“学术的假冒伪劣产品”，不是从商瞿、田何、杨何、丁宽传下来的正统《易》学。因此，《四库提要》说《易》学至此产生了“一变”。不过，说孟喜与田王孙异则可，说京房与孟喜异则不可，因为两家除了个别细节的不同外，基本体系却是一致的。

那么，京焦是怎样“变”传统《易》学的呢？《儒林传》讲丁将军治《易》时说：“丁将军作《易说》三万言，训诂举大义而已。”说明他注重《周易》文字意义的训释，是讲明义理的纯朴《易》学。至孟喜、京焦，则大悖其法，都讲“阴阳灾变”，搞迷信《易》学。孟喜之术主要特征是“卦气说”。认为《易》起于气，以八卦、六十四卦配一年四季、十二月、二十四节气、三百六十五日，以此解释一年的节气变化。根据卦象变化推测气候变化和吉凶祸福。孟喜以坎、离、震、兑为四正卦，分主二十四节气，平均每爻各主一节。其余六十卦分摊于十二月中，每月五卦，每卦主六日七分。每一个节气、每一个月份，甚至每一天，都有具体的卦爻“值日用事”（主管，起作用），而每一卦所值之日的吉凶祸福，又与该卦卦德爻象密切相关。因此，根据孟喜的理论，从卦象可以知节候变化，从节候变化可以知吉凶祸福。孟氏《易》说，

是将当时的天文历法知识注入《易》学之中，根据阴阳升降的原理来解释节候变化，还是有一定科学根据的；但是将人事祸福与阴阳升降、节候变化相结合，就缺乏科学依据了。

焦贛、京房都是在孟喜卦气说基础上，有所改进，使之更为细密。他们大讲灾变，预言祸福，弄得人手足无措，大失《易》学“易简”的本色。孟喜、京房等人将卦爻、节气、吉凶结合的讲法，讲得越细问题越多，预言越滥失误也就越惨。天命难知，圣人设卦立爻，占断吉凶，不过借神道设教，慎重其事而已。如果硬要一切用《易》来进行占问卜筮，就势必失败，自取其祸。因此，汉代讲灾异、搞预测的人很多，有的也很灵验，但是因此而得祸的人也不少。京房本人，无论他推演“阴阳灾变之法”如何精密，也无论他曾经“所言屡中，天子说之”，到头来也难免计穷失败，身首异处。试想，一个连自己生死都无法预言的学术，还奢谈什么灾变先知，岂不滑稽么？《汉书》作者班固曾感慨说：“幽赞神明，通合天人之道者，莫著乎《易》《春秋》。然子贛犹云‘夫子之文章可得而闻，夫子之言性与天道不可得而闻’已矣。汉兴，推阴阳言灾异者，孝武时有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣则眭孟、夏侯胜，元、成则京房、翼奉、刘向、谷永，哀、平则李寻、田终术。此其纳说时君著明者也。察其所言，仿佛一端。假经设谊（义），依托象类，或不免乎‘亿则屡中’。仲舒下吏，夏侯囚执，眭孟诛戮，李寻流放，此学者之大戒也。京房区区，不量浅深，危言刺讥，构怨强臣，罪辜不旋踵，亦不密



以失身，悲夫！”正因为如此，《京氏易》学在东汉便被质实的《费氏易》取代，而渐式微，终归失传了。

后来沿着汉《易》象数路子走的人，还有郑玄、虞翻、荀爽诸人，虽然都各自影响一时，风行一世，但都终归沉寂，他们的遗说，只有在唐代资州人李鼎祚的《周易集解》中略可考见一二了。至明清之际，汉《易》资料已十分稀少，成了考古家致力钩稽的绝学。清人对汉《易》研究最有成就的是惠栋、张惠言和焦循三家，而以焦循最为通学，但却成了屠龙之技，无关《易》道之宏扬了。

### 宋代的象数学

宋代象数学的特点是用图来解《易》，以陈抟、邵雍为代表。陈抟，字图南，五代宋初道士，隐居华山四十年，好导养与还丹之事，自号扶摇子，宋太宗赐号希逸处士，又称华山道士。邵雍字尧夫，晚居河南洛阳，读书苏门山百源之上。雍自耕自给，名其居曰“安乐窝”，自号安乐先生。曾与北宋辅相富弼、司马光、吕公著等人往来，为耆英之会。邵雍以布衣从游其间，时人以为神仙。

相传陈抟曾从麻衣道者受《易》。麻衣道者，生平与姓氏都不详，宋人的《搜神秘览》有他的传，说他常以麻辫为衣，蓬头垢面，却颜如童稚，双瞳凝碧，大概是武打小说中的“老顽童”。嗜酒如命，善作卜筮。陈抟说他“道行高洁，学通天人，至于知人，尤为有神仙之鉴”。可见，陈抟和他的师父都是道士。麻衣著有《正易心法》，“理极天人，历诋先儒

之失”，其《易》法与传统《易》学不同。相传陈抟曾为《正易心法》作注，并从麻衣道者处得《先天太极图》和《河图》、《洛书》。陈抟用它们来解《易》，并用来传授门徒，形成宋代《易》学的主要特色。

南宋《易》学家朱震说：陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。邵雍用先天图横放，演成太极生两仪（阴阳），两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦的次序图，即“小横图”和“大横图”。

种放以河图、洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧，刘牧著《易数钩隐图》。用白色圆点代表天数，即阳；黑色圆点代表地数，为阴。以一、二、三、四、五、六、七、八、九、十之数，对应交错之序，排列成里外三层的方阵，共计五十五点，谓之“洛书”（一作河图）。以一、二、三、四、五、六、七、八、九之数，纵横交叉，排成龟形，共计四十五点，谓之“河图”（或谓之洛书）。

穆修以太极图传周敦颐，敦颐用互相环抱的“阴阳鱼”以象之，并著《易通》和《太极图说》，发明宇宙生成原理；敦颐传程颢、程颐兄弟，程颐著《易传》，穷极阴阳消长，天地造化之理。后来，太极图、小横图、大横图和河图、洛书，都被朱熹收入《周易启蒙》，并列于全书之首，俨然成为《易经》之始源；故宋人以为陈氏之《易》图“发《易》道之秘，汉晋诸儒如郑康成、京房、王弼、韩康伯皆所未知也”。《易》学至此，遂发生一大转折。明清之际，也有治图书之学

的，如明代四川人来知德，著《周易集注》，综汉人象学、宋人数学而治之，别开生面，卓然成家。清人江永《河洛精蕴》，发明河图洛书余蕴，其义虽悖，而发挥河洛之义，足为宋《易》图书学之回光返照。

所谓“先天太极图”，本于《易大传》“易有太极，是生两仪”之语；五十五点洛书（或称河图）本于《易大传》“天地之数五十又五”之言，都是受《易传》启发而生成的，宋人颠倒关系，反谓为包牺画卦所本，真是本末倒置。至于四十五点之“河图”（或称洛书），则本之《易纬乾凿度》之“太乙行九宫法”，根本与《易经》制作无关。而且，“先天”、“河图”、“洛书”的称谓虽然见于《易传》和先秦两汉古籍，但《周易》“先天而天无违，后天而顺天时”，讲的是“大人”在行动上的先行和后行，并没有在《易经》之前有所谓“先天图”的意思；所谓“河出图，洛出书”，也并无河图、洛书的具体描述。孔子当年尚且叹“河不出图”，不可得见其详；汉晋之间亦无师弟授受，生于千多年后的陈抟，怎么可能独得其说呢？所谓“圣人不传之学”，完全出于道士的新造，而假托之于圣人。故到了清代，理智的学者就对宋人“图书之学”展开了系统批判。黄宗羲《易学象数论》首发其难，黄宗炎《周易象辞》继辨其讹，至胡渭《易图明辨》出，宋人图书之伪，乃昭然揭示于天下。

## 2. 义理派《易》学

孔子是最早的义理派《易》学大师，但是后师相传，至

于汉代，《易》学陷入象数灾祥之学。他们讲解《易经》，不注重语言的训释和意义的阐发，而在卦象爻象上斤斤计较，寻找所谓取象依据，于是弄出许多繁复不经的取象法则。三国时期，少年《易》学家王弼出而矫之，使《易》学回复到人事的正轨上来。

王弼，字辅嗣，三国魏人。幼而慧察，年十余岁，即好老庄，通辩能言。长而好论儒道，辞才俊伟。曾作过尚书郎，年方二十四就死了。虽然早逝，王弼在《易》学上却很有造诣。他著有《易》学著作五种，今存《周易注》和《周易略例》二书。王弼《易》学有两大特点：一是尽黜象数，专明义理。二是援引老庄，融会《易》、玄。针对汉人《易》学务在明象的繁琐和空虚，王弼主张言《易》重在得“意”，提出“得意忘象，得象忘言”的著名论点。“意”即思想内容；“言”即语言，亦即卦辞爻辞。他认为：“象”是用来明意的，言是用来明象的。欲知意莫若观象，欲观象莫若识言。言是从象产生的，故可以从言而观象；象是从意产生的，故可以从象而得意。意通过象来表达，象通过言来揭示，言的目的在于明象，既得其象就可以忘掉言了；象的目的在于保存意，故得意就可以忘象了。也就是说，治《易》的目的在于得其意而致其用，而不能沉溺于象数之中无以自拔。基于此，王弼甚至认为，如果心里老是想着《易》象，反会影响对《易》意的理解，这就是许多人终身不得其意的原因：“存象，忘意之由也。”认为一旦将“象”忘尽了，意就自然来到了人

的心间：“忘象以求其意，义斯见矣。”故王弼解《易》大都通过卦爻辞来分析道理，而对汉人弄出的诸多《易》象不感兴趣。不过，《易》之四道“辞、变、象、占”，象固《易经》结构之一，辟象而不讲，就会使《易经》卦爻辞的意义成为无源之水，无本之木。为了弥补这一缺陷，王弼与其他玄学家一样，在讲《易》时，常常援引老庄，恣意玄想，使《易》与《老》《庄》成了玄谈的材料之一。引老庄解《易》，虽然摆脱了汉人繁于象的毛病，但《易经》与《老》《庄》毕竟不是一个思想体系，尽管王弼将它们讲得生气勃勃、玄思渺渺，可终究不是伏羲、文王、周公、孔子的《易》。于是，北宋胡瑗、程子又起而矫之，始以《易》道来阐明儒理。

胡瑗，字翼之，曾为湖州教授，弟子数百人，瑗设“经义”、“治事”二科教授，太学取以为法。仁宗时礼部选士，中试者瑗的弟子就十居四五。官至太常博士，学者称安定先生。胡瑗是理学的开山祖师之一，与泰山先生孙复、徂徕先生石介并称“宋初三先生”。胡瑗曾作国子直讲，主讲太学，日聚千人讲解《周易》，弟子倪天隐笔录为书，成《周易口义》十二卷。胡瑗“说《易》以义理为宗”，专究《易》学“变易”之理，为北宋义理派《易》学所宗。邵氏《闻见前录》载程颐《与谢湜书》说：读《易》当先观王弼、胡瑗、王安石三家。原因是三家《易》学都专讲义理，究于人事。程颐游开封，曾从胡瑗问《易》，其作《易传》，对胡氏之说多所称引。有人怀疑朱熹“程氏之学源于周子（敦颐）”说，因为《程氏

易传》中“无一语及太极”，可是在许多卦爻之下，称引“胡翼之”、“安定胡先生”、“胡先生”不一而足，因而论证程氏《易》学实出于胡瑗。

程颐，字正叔，号伊川，与其兄程颢号称“二程”，是北宋“洛学”的领袖，理学重要奠基人。程氏兄弟少而好《易》，《宋史·隐逸传中》载：早年程颐父亲程珦守广汉，程颐和哥哥程颢随父同往。一日游成都，见一位治箴箍桶的老翁身边带着一卷竹简，二程兄弟走近一看，乃是《周易》，正欲上前发难，箍桶翁指《杂卦传》“未济，男之穷也”考他们，二程无以为答，老翁说：“三阳皆失位也。”二程涣然有所悟，第二天又去见老翁，却不见其去向了。也许，二程之于《易经》的兴趣还是在四川产生的呢！数十年后，程颐还对这件事情念念不忘。他在洛阳讲《易》时，闽人袁滋入洛请教，程颐却说：“《易》学在蜀耳，盍（何不）往求之？”成年之后，二程又从周敦颐为学，还与《易》学大师邵雍往来。蜀人治《易》重象数，邵雍、周敦颐又皆陈抟图书之学的传人，从这些迹象看来，二程治《易》倍受象数派的包围，可是后来程颐著《易传》既不取周子太极图，也不引邵氏河洛先天之说，而是力黜象数，究心《易》理，这可能与他壮年时在京师接受胡瑗《易》学思想有关。前人称程氏《易传》“理到语精，平白的当”（吕祖谦），“切于持身用世”（魏了翁），其原因就在于坚持了讲明义理，切于人事的正确道路。程氏认为，理在事先，“有理而后有象”，理是最本质的。由于理不可见，故

需要象来显示它：“理，无形也，故假象以显义”（《易传·乾卦》初九注）。理与象的关系是体与用、显与微的关系：“至微者理也，至显者象也，体用同源，显微无间。”理与象，同出于同源，是一个事物的两个方面。即象可以明理，而识象又待于读辞，如果能够通过辞而知义，那么数之与象，就在其中了：“理无形也，故因象以明理。理既见乎辞，则可由辞以观象。故曰得其义则象数在其中矣。”（《答张闳中书》）又说：“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推卦考辞，可以推变，象与占在其中矣。”所以程子注《易》，专门探究《易经》文辞中的意义，认为可“由辞以得意”（《易传序》），不必专精于《易》象与《易》数。对于《周易》性质问题，与以“《易》为卜筮之书”的落后看法不同，程颐认为：“易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以尽性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。”《易经》是讲变通随时，揭示人性本质，事物原理的著作，可以知几察微，为人们提供事业成功的参考。也就是说，《易经》是切于人事的，为人民服务的。故他解《易》不讲先天造化，不究术数推算，专就平易正大处讲人事，究天理，无怪前人称其“得圣人正传”（丁晏《书程氏易传后》）。

程子务穷《易经》义理，得《易》学正传，但说“理在事先”、“有理而后有象”，则纯属假说，既与《易大传》仰观俯察，拟象画卦，观象制器诸说不合，也难以验证，不可征信。故南宋的李光、杨万里又以历史和现实中的人事来论证

《易经》之理。

李光，字泰发，初号转物居士。北宋末进士，南宋初，官至参知政事。反对与金割地求和，忤秦桧，谪岭南，以玩《易》注《易》为寄托，改号读易老人。国难当头，奸臣当道，而一腔忠肝义胆，无以为用，故摭其读《易》心得，著为《读易详说》十卷。其解《易》专究大义，而证以史事，特别是对当世之治乱，一身之进退，于观象玩辞之间，再三致意。如解《坤卦·六四》“括囊，无咎无誉”说：“大臣以道事君，苟君有失德而不能谏，朝有阙政而不能言，则是冒宠窃位，岂圣人垂训之义哉？故《文言》以括囊为贤人隐之时，而大臣不可引此以自解。”又解《蛊卦》初六“干父之蛊，有子，考无咎，厉终吉”曰：“天下蛊坏，非得善继之子堪任大事，曷足以振起之？宣王承厉王后，修车马，备器械，复会诸侯于东都，卒成中兴之功，可谓有子矣。故考可以无咎。然则中兴之业，难以尽付之大臣，《蛊卦》特称父子者以此。”皆以史证《易》，而又影射当世。李光给胡铨《易解》作序说：“《易》之为书，凡以明人事。学者泥于象数，《易》几为无用之书。”认为，《易经》创作的旨意即在讲明人间道理，辅相世事成功，批评象数《易》学者沉迷于象数而不明义理，使《易经》成了无用之物。

杨万里，字廷秀，号诚斋，官至宝谟阁学士，开禧北伐，权臣擅开边衅，万里忧愤不食而卒。万里师从紫岩张浚，服膺理学。文章行谊，冠绝当世。善诗赋，与尤袤、范成大、陆



游并称“南宋四家”。其治《易》不拘泥文字训诂和象数占变，特别是对风行南宋的陈邵图书之学不屑一顾。杨万里认为，《易经》是圣人通变之书，观乎往事，以知未来，他说：“《易》之道天理而已。”故对程颐《易传》十分推崇。所著《诚斋易传》二十卷，专宗程传，称引史事，以相发明。以程传为《易》之正传，已作为程传之疏证，故其书初名《易外传》，并与程氏《易传》合刻为《程杨易传》行世。其书纵横捭阖，议论风生，前人谓其“足以耸动文士之观瞻”，但在经学造诣上尚欠一筹。其书不空言天道，而切近人事，亦得圣人“以前民用”之旨。

宋人治《易》虽以图书之学为一大特色，但是义理派的势力也十分壮大。除胡瑗、程颐、李光、杨万里外，尚有张载、苏轼、朱熹、张栻、魏了翁诸人的著作，也都是义理派中的大家。至于明代胡广主撰之《周易大全》，清人王夫之、李光地、陈梦雷等人之作，以及康熙皇帝御撰《周易折衷》，都是义理派的重要成果，很好地贯彻了明变化，助人事的圣人原旨，是中国《易》学历史的一脉正传。

## （五）《易》道散论

《易》道广大，无所不包。这里仅就其中带有普遍指导意义的九大命题，例释如下，以供读者观赏。

### 1. 生生之易

《系辞上》：“生生之谓易。”

《系辞下》：“天地之大德曰生。”

“生”是《易》道第一要义。何谓“生生之谓易”？欲明其故，当先明“易”。《说文解字》引秘书曰：“日月为易，象阴阳也。”“易”的上部像日，下部像月；日为太阳之精，月为太阴之精，分别为阴阳的代表，阴阳相生即是易。《系辞下》曰：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”，即是之谓也。天道地德，春生夏长，秋获冬藏；春气和暖，秋气肃杀，若要问天地德性之大者，则无过生生而已，故曰：“天地之大德曰生。”亦即董仲舒“天道常以生物养长为事”之谓。

在作《易》圣人看来，太极细缊，阴阳运行，无非以生生之德化成万物。大而言之，宇宙洪荒，天地万物，无非因生而成；小而言之，圣德大业、仁义财货，无非由生而致。生之时义大矣哉！《系辞上》曰：“易有大（太）极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”太极者，物初之浑沦，阴阳未分淳和之气，又谓之“精气”，即诸子之“道”，今之所谓“星云”。两仪，仪即匹配，为阴阳，为天地。四象，即少阴、少阳、太阴、太阳，其代表为四时。八卦，揭示万物之情状，推阐事业之吉凶。自太极而天地，自天地而四时、而万物、而事业，其间演化转变的根本动力，即在于一个生字。《系辞下》又曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞、禁民

为非曰义。”圣人之位，守位之仁，聚人之财，理财之义，皆体之天地之德，本于生生之意。可见，从天地之剖判，到万物之化成；从政治职位，到仁义道德，都是从生生而得到实现的。“生”就是天地之间事事物物成就的助产婆，《易》以生生为根本特点，正好揭示了自然界和人类社会的根本运行情态，在人类认识史上有其重要意义。苏渊雷先生《易通》曰：“综观古今中外之思想家，究心于宇宙本体之探讨，万有原理之发见者多矣，有言‘有无’者，有言‘始终’者，有言‘一多’者，有言‘同异’者，有言‘心物’者，各以己见，斟酌玄阐秘，盖未有言生者，有之，自《周易》始。”《周易》在古今中外思想家中，以首言生生而独树一帜，别开风气，实为认识史上一大发明。与诸家哲学命题相比，《周易》生生之论，更得宇宙生成本质。“有无”即有生于无，是就本末说的；“始终”即原始反终，是就先后说的；“一多”即多生于一，是就数量说的；“异同”即事物的同和异，是就比较说的；“心物”即主观与客观，是就认识说的。虽然都在不同层次上说明了自然和社会的一些问题，但都只注重现象，未得其所以然。若用《周易》“生生”原理来观照诸概念，正好可以说明产生这些对待和矛盾的根本原因，即由生而有“有”，由生而有“始”，由生而有“多”，由生而有“异”“同”之分，生恰好成了这一切对待和矛盾的联结纽带。苏渊雷先生揭示说：“故言‘有无’、‘始终’、‘一多’、‘同异’、‘心物’，而不言‘生’，则不明不备，言‘生’，则上述诸义足以兼赅。《易》不

骋思于抽象之域，呈理论之游戏，独揭‘生’为天地之大德，万有之本原，实已摆脱一切文字名象之网罗，而直探宇宙之本体。《易》之所以极深而研几，冒天下之道者以此。”实为知《易》者言。自生生而推广之，《乾·大象》之“自强不息”，《乾文言》之“乾乾偕行”，《大畜·彖》之“日新其德”，《系辞上》之“日新盛德”，也无非生生之道的人文德行。

讲生生，讲变化，在中国也许还不仅《易经》一家，因为《老子》“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，《庄子》“方生方死，方死方生”，也强调祸福生死的转化及演变。但是，《易经》的运动变化是有条件的，是对立面的统一，是矛盾运动产生的新生事物，《系辞下》说：“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化成。”《周易》的“变”，是变出新的事物；“生”是新生命的产生。而老庄的变，是无条件的，是向对立面的转化，而转化的结果，则是消极的，死亡的。《易经》是积极生产，成就事业，而老庄的变，乃走向没落，走向颓废。《易经》变的结果带来生机，带来希望，带来昂扬的斗志；而老庄变的结果却是走向灭亡，走向坠落。《易经》是知变而鼓舞斗志，是积极的变；老庄的知变则是面对万象而无可奈何，是消极的变。其实践意义自当不可同日而语。

## 2. 感物通故

《易》道之生，非无缘无故之生；《易》道之成，更非无缘无故之成。而所生所成之根源，乃在于对立统一体之相感相通。《序卦传》曰：“有天地然后万物生焉”，“有天地然后

有万物。”天地何以生万物？曰絪縕也，曰媾精也，即感通也。《系辞下》曰：“天地絪縕”，“男女媾精”，即是之谓也。不特天地有待感通而遂其生成之功，而且人事政治也莫不以感通为其前提。《泰卦·大象传》曰：“天地交泰。”《彖传》曰：“是天地交而万物通也，上下交而其志同也。”天地相交即阴阳相感，阴阳相感则万物生成。上下，即君臣、吏民、上下级，上下相交故可以同心同德。反之，天地隔绝，上下不交，阴阳壅塞，君民相乖，则为否为吝，物不得生，事不能遂，国将不国。故《否卦·彖传》曰：“则天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”圣人作《易》远取诸物，近取诸身，天地生物有待感而成，圣德大业，亦必由感而能。

《咸卦·彖传》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”这一大段话是对《咸卦》卦辞而言的。《咸卦》曰：“咸，亨利贞，取女吉。”《咸卦》卦形艮下兑上，艮为少男，兑为少女，男下于女，故亨，故利，故贞，故以娶女为吉。何以然呢？《彖传》解释说：咸就是感。柔在上，刚在下，阴气下沉，阳气上扬，二气相交而相感，就像少男下于少女，得少女欢心，实现婚姻一样，无不吉利。以类推之，天地交感则化生万物，圣人与天下人心相感，则下情上达，上情下达，才能达到天下太平的目的。是交感实现了对立统一体的稳定与和谐，因此，从对立面的交感情形中，即可推知

天地万物生成的结果。一部《周易》就是以“感”的方式，来周知天地之间的深邃奥秘的：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”（《系辞上》）释惠远说：“《易》以感为体。”即此之谓也。

### 3. 变动不居

郑玄曰：“《易》一名而含三义：易简也，变易也，不易也。”根据《易纬乾凿度》的解释，易简，指《易经》的本质特征，即《系辞》所谓“乾以易知，坤以简能”，“易简而天下之理得”。变易，指《易经》所揭示的精气变化，即《系辞》“精气为物，游魂为变”，“一阖一辟谓之变”。不易，即《易经》所反映的宇宙秩序，即《系辞》所谓“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”。《易经》在于明道，具有概括性，故其德为简易；《易经》揭示天道变化规律，故其特征为变易；《易经》强调相对的稳定性，故其秩序为不易。而变易，乃三义之核心，故一部《易》无非“变”的哲学。

《系辞下》曰：“《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。”又曰：“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

上揭二则表明，《易经》之为书，重在于变。“穷”即有来无往，有往无来；“通”即来往无碍。《易经》认为，在行不通的时候就当变，变了即可通，通畅则能遂其事业，利其发展，故可以保持长久而不败。知道以变求通，则可以获得

天的保佑，获得无上的大吉大利。《易经》是行动指南，她告诉人们不能抱着一个老框框来对待永远万变的事情（不可远），她的求通之道在于不停地改变方式和方法。在六虚之间周流，在上下之间往来，阴阳之气互为消长，没有一定之规，视其需要而变化之。变，是《易经》的根本特征。

那么，何为变呢？何种力量促成其变化呢？曰天地也，阴阳也，刚柔也……举凡一切对待之物，矛盾之体，其相推相荡，皆变之根本动力。《乾卦·彖传》：“乾道变化。”《坤卦·文言》：“天地变化，草木繁。”《系辞上》：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。”天有象，地有形，即天地形成之始；有对待，有矛盾，故刚柔相摩，八卦相荡，于是变化就出现了。又曰：“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”阖户叫坤，辟户叫乾，一阖一辟，交替出现，即是变化，变化不息即得遂通。《系辞下》又曰：“刚柔相推，变在其中矣。”更直接了当地说明，所谓变化就是刚柔、阴阳的相推相荡，也就是对立面的相互作用。如果说天地的大德在于生生，而生生的原因在于天地相感，而天地相感最直接的结果则是变化。有天地才有相感，有相感才有变化，有变化才有万物的生成。变化是万物化生的前奏，也是《易经》的中心内容。

变化不仅仅存在于天地之间，也不仅仅在万物生成时起作用，在社会进步，人世演进方面也无不如此：《系辞上》曰：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，

推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”道，即隐藏并超脱于形体之上的规律和法则，形诸目前，现为事物者，则是具体的器。道和器分属于两个既联系又区别的领域，成为一对对立而又统一的矛盾。有对待，有相感，就有变化，故欲参化天道，裁就成器，这就必然导致变化。将此变化之道推行于天下就可以获得遂通，而将此遂通之法施于天下万民就成了盛德大业，故《系辞下》又说：“功业见乎变。”这就将天道自然之变，推而行之于世间事业之上了。变，贯穿于一切事物之中。

辩证法认为：一切都在变化之中，而变之情态有渐变，有质变。《易》道亦然。《易大传》常“变化”连词，“变”即渐变、量变，“化”即突变、质变。《坤卦·初六》“履霜坚冰至”，《文言》：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辨之不早辨也。”所言皆渐变——脚踏薄霜而知坚冰将至，此天气之渐变；臣弑君，子弑父，亦必有积而发，此人事之渐变。由《易》言之，全经六十四卦，一卦六爻，无非由渐变到质变的过程。王弼曰：“卦者时也，爻者适时之变也。”即对此而说。一卦由初爻，渐进而上至六爻，为渐进；至于上爻，其变至极，化为新卦，为突变。《乾卦》从初九“潜”至上九之“亢”，由渐而至极，故乾卦六阳爻尽变成六阴爻，故乾之后继之以坤。六十四卦的排列，不反对，体现的正是由渐变到突变的发展过程。前人说：“画变为爻，爻极乃化”；“变者爻之渐”，即此之谓。老庄讲变，“方



死方生，方生方死”；古希腊赫拉克利特讲变，“不能两次踏进同一条河流”，他们所说的变只在一瞬间进行，而忽视事物发展过程的相对稳定性，忽略变化有渐变和突变、量变与质变的区别，这当然不是事物变化的本来面目。与《易经》所揭示的变化规律相比，显然远为逊色。

《系辞上》说：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”《系辞下》：“爻象动乎内，吉凶见乎变，圣人之情见乎辞。”有了识权达变的本领，就畅通无阻，无挂无碍，以此“牖（诱）民”，就进入了神化的境界了。《系辞下》：“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。”《系辞上》：“知变化之道者，其知神之所为乎？”是以，“变”固不可以不知，而“时”又尤其不可不晓。

#### 4. 与时偕行

变，如此之重要，如此之有用，那么怎样行其变化之道呢？古语说：“圣人不朽，时变是守。”随时之变，才是圣人不朽的原因所在。不知变，必然途穷末路，如果变不得法，不适时宜，则必致混乱。故《易经》言“变”的同时，提出了“时”这个重要概念：

《乾文言》曰：“君子进德修业，欲及时也，故无咎。”

《艮卦·彖传》：“艮止也，时止而止，时行而行。动静不失其时，其道光明。”

《系辞下》：“变通者，趋时者也。”

《巽卦·彖传》：“日月得天而能久照，四时变化而能久成。”

《系辞下》：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。”

《系辞上》：“广大配天地，变通配四时。”

“时”有两个类别：一是四时，即天地运行之规律；一是行动的时机。苏渊雷先生谓之“天时”和“人时”，甚是。上揭六则，前三则讲时机，大概说，君子培养德行，谋划事业，就是要求“及时”行事，才能无咎；当行则行，当止则止，动静都不错过时机，其事业才会光明；所谓“变通”，就是要求人们善于适时为变。《易经》的作者认为，这种趋时之变，不是圣人的凭空想象，而有其客观自然依据。故后三条是为人事趋时寻找的自然根据。岂不是吗？天地是人取法最大的象，而四时的运行规律就是人适时之变的最大依据。孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”天地之行自有其序，四时交替亦有其时，当寒而寒，当暑则暑，不以人们意志为转移。而当变即变，随时求通，也是客观规律对人类提出的要求。

一部《易经》就是向人们昭示适时之变的道理和规律，《易经》不仅时时以“吉凶悔吝”等等占辞告戒人们随时趋吉避凶，而且常常提醒人们“与时消息”（丰卦），“与时偕行”（益卦），“与时偕极”（乾卦），至于屡言“随时”、“趋时”、“时行”、“时用”、“时发”之戒，更是连篇累牍，不可纪极！古之圣人，以及成大事大业者，无不因时为变，趋时制宜。孔

子号称“圣之时者”，无非善于适时制宜罢了。而事业无成或道德卑微之人之所以失败，亦无非逆时而行。《礼记·中庸》引孔子说：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。”时中，即适时用中。孔子认为，中庸为至德，而中庸的运用，还要视时间、地点、对象而定。孔子自称“无可无不可”，《论语·微子》载孔子评价历史上的几位大贤说：“不降其志，不辱其身：伯夷、叔齐与？谓柳下惠、少连，降志辱身矣，言中伦，行中虑，其斯而已矣。谓虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。”他认为，这几位大贤都各有优点，不仕乱世，也不仕新朝，饿死首阳山的伯夷、叔齐，不降低意志，不玷污身份，保持了清名；柳下惠、少连虽降志辱身，出仕于污浊的朝廷，但不同流合污，言论得体，三思而行，委屈求全；虞仲、夷逸隐居不仕，横议古今，立身清高，不事王侯，高尚其事，自由自在。但孔子并不以他们为十全十美，他自己是“无可无不可”，意即不执一端，不守一式。他既不作伯夷、叔齐那样纯粹避世的隐士，也不作柳下惠、少连那样委屈求全的循吏，也不作虞仲、夷逸那样岩处放言、不负责任的狂人。不抱一走极端，出处进退，全视时机而定，他既以教书为业，又当过大夫，位至摄相；四处流落，干君不遇，也被待以厚礼，受聘而不赴……在齐国不受重视，他捞起正在锅里煮饭的米，义无反顾地离开了；在鲁国受冷落，也不等挂冠辞职便驾车出走，而当将离国境，他却一步一回头，又是恋恋不舍的样子，

他说：“迟迟吾行也，去父母国之道也！”正如孟子所说：“可以速（快）而（就）速，可以久而（就）久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也！”又说：“伯夷，圣之清（清高）者也；伊尹，圣之任（负责）者也；柳下惠，圣之和（随和）者也；孔子，圣之时（适时）者也！”（《孟子·万章下》）“圣之时者”，即圣人中最能适时执中的人。孔子的一生，恰好是“与时偕行”的生动说明。

### 5. 原始要终

《系辞下》曰：“《易》之为书也，原始要终以为质也。”质即体，本质、本体。《易经》的本体结构是“原始要终”。何谓“原始要终”？何楷曰：“推原其始，要约其终。”也就是从开始状态，推知其终结结果。那么什么叫“始”，什么叫“终”呢？自《易经》本书来说，一卦之中，初爻是始，上爻是终，故《系辞》接着说：“六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。”初即初爻，上即上爻。王弼《周易略例》：“初上者，体之始终，事之先后也。”初辞即初爻爻辞，终即上爻爻辞，初上就象征一件事的首尾。由初爻到上爻是一个单元，意义连贯，知其初爻，则不难理解上爻；原因是，拟定一个初爻爻辞，即拾级而上拟定各级爻辞。就全书来说，六十四卦，自乾坤二卦为始，既济未济二卦为终。《易》为拟象而作，《易》与天地齐准，一卦象征事物发展中一个时期，而卦之爻则象征一个时期的发展阶段。一部《周易》六十四卦就象征整个宇宙或人类社会

的发生、发展、演进、变化的全过程。《周易》的性质是“原始要终”，即通过万事万物的发生，预知其结束。反过来说，根据事物的结局，亦可反观事物的始况。对此，《系辞上》又称之为“原始反终”：“原始反终，故知死生之说。”朱熹《本义》：“原者推之于前，反者要之于后。”程颐《易传》：“原始足以知其终，反终足以知其始，死生之说如是而已。”反知前事，《说卦传》谓之“顺”；推知未来，《说卦传》谓之“逆”：“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。”前事易知，故谓之“顺”；未来难知，故谓之“逆”，《易经》乃圣人“是兴神物，以前民用”之制作，其主要目的即在于指导人们前知来事，故谓之“逆数”。

《易经》“原始要终”体系的确立，是建立在矛盾对立和转化规律认识基础之上的。《庄子》谓“《易》以道阴阳”，《系辞上》“一阴一阳之谓道”、“立天之道曰阴与阳”，《说卦》“观变于阴阳而立卦”。《易经》爻的拟定在于阴阳之数，而卦的建立也在于阴阳的流行升降，阴阳是《易经》建立的基本观念，也是《易经》揭示宇宙的最大的矛盾对立体系。由此而生出之天地、广大、动静、刚柔、往来、顺逆、死生、始终、上下、方圆、进退、屈伸、阖辟、远近、新旧、有无、吉凶、反复等概念，就是从阴阳的矛盾对立观念发展而来的。由阴阳观念而有爻画，由阴阳流行升降而有卦象，又由对立统一观念而排列组合成六十四卦。《易经》之中，六十四卦从乾坤到既未，卦与卦之间，非“反”即“对”：“对”即相邻两

卦阴阳爻正好颠倒过来，如《屯》震下而坎上，《蒙》则离下艮上；《需》乾下坎上，《讼》坎下乾上；《既济》离下坎上，《未济》坎下离上。“反”即相邻两卦阴阳爻正好相异，如《乾》六爻皆阳，《坤》则六爻皆阴；《离》离下离上，《坎》则坎下坎上；《中孚》兑下巽上，《小过》艮下震上。皆阴阳对立认识之产物。

有对则有变，有反则有复。《巽卦·彖传》：“终则有始也。”《泰卦·九三》：“无平无陂，无往不复。”《丰卦·彖》：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。”物极必反，否极泰来，其现象充斥于宇宙人间，其原理体现于《周易》之中。圣人作《易》之目的，即在于“原始反终”，见其始而知其终，数其往而知其来。同时将对于“终”和“来”之先知，施之于人事，促成向理想方向发展。《系辞下》曰：“是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。”学《易》在于善用转化之道，掌握变化之机，使危者平，易者倾，常怀戒慎，惧以始终，故能够无咎无悔。这就是立《易》之道，也是学《易》之用。老庄亦讲转化，老子云：“正复为奇，善复为妖”，“反者道之动”，将向对立面的转化（“反”）视为道运动的基本特性；庄子云：“方可方不可，方不可方可”，生死是非都可互相替变。单从揭示转化这一规律来说，老庄并不比《周易》逊色，可惜他们都只注意其转化之现象，未明了其原因，只承认其转化，而不能有人事之赞助，未能扶助转化向理想方向发展，为

人间事业服务。此儒道二教所以分优劣也。

## 6. 中正刚健

清代《易》学家惠栋说：“《易》道深矣，一言以蔽之，曰：时中。”《易经》的内容以变易为本质特征，而变易的度即是“中”。中之与否，是《易经》判断吉凶悔吝的主要依据。一卦之中，“位有尊卑，爻有阴阳”（王弼），除初上两爻而外，二四为阴，三五为阳；二居下卦之中，五居上卦之中，皆为中位。五既是阳位，又是中爻，故最为尊贵。阴阳爻居二居五者皆为中，而居五位者尤为大中。居中为吉，而尤以阳爻居阳位之中（五）为大吉。故《乾卦》九五云：“飞龙在天，利见大人。”《坤卦》六二云：“直方大，不习无不利。”阳爻居中位，谓之“刚中”或“刚得中”，如《蒙》、《师》、《比》、《讼》、《渐》等；阴爻居中者谓之“柔得中”，如《噬嗑》、《旅》、《鼎》、《睽》、《同人》等。中又谓之“中道”，即持中原理，《蛊卦·九二·象》：“干母之蛊，得中道也。”《离卦·六二》象：“黄裳元吉，得中道也。”二爻皆中，居中用事，故得持中之道。

凡阳爻居阳位、阴爻居阴位为正，或者叫“得位”。如果阳爻居九五，既是阳位，又是中爻，谓之“中正”或“正中”。《乾文言》：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”九五为阳爻，故曰“刚健”，处中爻阳位，故曰“中正”。《讼卦·彖》：“利见大人，尚中正也。”《讼》九五居中得位，故曰“中正”。《需卦·彖》：“位乎天位，以正中也。”初二为地位，

三四为人位，五上为天位，《需卦》九五处五位，为阳为天为中，故曰“位乎天位，以正中也”。《比卦·九五·小象传》：“显比之吉，位正中也。”阳爻处五位之中。

由于中位为吉为利，故《易经》提倡效法中道以行人事，主张“中行”。《师卦·六五·象传》：“长子帅师，以中行也。”长子指九二，居下卦之中，有奉行中道之象。《泰卦·九二》：“朋亡，得尚于中行。”《象传》：“包荒得尚于中行，以光大也。”《临卦·六五·象》：“大君之宜，行中之谓也。”《复卦·六四》：“中行独复。”《象传》：“中行独复，以从道也。”中行、行中，即《论语》、《礼记》所谓“执中”、“中庸”。《礼记·中庸》说：“执其两端，用其中于民。”孔子称：“尧曰：‘咨尔舜：天之历数（节度）在尔躬（身），允执厥（其）中。’”（《论语·尧曰》）“天之历数”，指天体运行规律，即《豫卦·彖》“天地以顺动，故日月不过而四时不忒”之谓。孔子说：“唯天为大，唯尧则之。”所则即天道之中德（《论语·泰伯》），用中和适中，就是仿照天行适中的原则来治理社会。孔子在教学中善于分析弟子的优劣、善否、长短，因材施教，很好地贯彻了中庸方法。孔子关于“求也退（胆怯），故进（促进）之；由也兼人（逞强），故退（抑退）之”（《论语·先进》）及“过犹不及”（《先进》）的教诲，正在于掌握适中原则。英国诗人乔叟所说：“怀疑一切与信任一切是同样的错误。能得乎其中，方为正道。”

居中正，行中道，无过不及，就会出现雍雍和和，熙熙



太平的盛世。此即“中和”；故中可训和，《白虎通德论·五行》曰：“中央者，中和也。”《雍也》“中庸”皇侃疏亦曰：“中，中和也。”《中庸》曰：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”中可以致和，中和是矛盾双方既相互对立，相互制约，又相互依存，相互促进，和谐地共处于统一体中。矛盾是不可避免的，无处不在，无时不有，如何处理这些矛盾？法家看到了矛盾的对立性，将它绝对化、扩大化，认为不是甲方战胜乙方，就是乙方战胜甲方，主张采用强硬手段对待人民：“夫严刑者，民之所畏也；重罚者，民之所恶也。故圣人陈其所畏，以禁其邪；设其所恶，以防其奸，是以国安而暴乱不起。”（《韩非子·奸劫弑臣》）道家则无视矛盾，认为矛盾是相对的，可以互相转化，但将转化视为无条件的，将转化的可能性视为现实性，根本提不出解决现实矛盾的办法。墨家则看到了矛盾的调和性，认为矛盾不分条件，不讲彼此，都可以和乐地相处，因此，提出“兼相爱，交相利”，“为彼，犹为己也”。（《墨子·兼爱》）法家弊病在于扩大矛盾，最后矛盾的双方也就在尖锐的对立斗争中解体和消亡；道家回避矛盾，但矛盾仍然存在，没有解决；墨家不讲条件，不分彼此，不是矛盾对立的实际，他们“兼爱”的主张也是不现实的。唯有《周易》和孔子，既看到矛盾对立性，又看到矛盾同一性，也看到矛盾协调共处的必要性。于是，提出了“中和”的方法。中和既回避问题，也不激化矛盾和调和矛盾。它讲究的是

促成对立面力量的均衡和矛盾双方的互补。这集中体现在“和同”之辨上，孔子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）匡亚明先生云：“在先秦时代，人们把保持矛盾对立面的和谐叫做和，把取消矛盾对立面的差异叫做同，和与同有原则的区别。”（《孔子评传》齐鲁书社版）这一解释深得圣贤“和同”之旨。有子曰：“礼之用和为贵，先王之道斯为美，小大由之。有所不行，知和而和。”（《论语·学而》）《乾卦·彖传》曰：“保合大和。”和，即矛盾双方共处的和谐，和是先王之道的精华，和是中德得到贯彻后的客观效果。

### 7. 忧患意识

《系辞上》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”但又说：“乐天知命故不忧。”作《易》圣人知天达命，何以有忧，所忧何事？答曰：一忧时势之阽危，二忧群氓之茫昧，三忧觉世而牖民。

《系辞下》曰：“易之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。惧以始终，其要无咎。”司马迁说：“文王拘而演《周易》。”殷之末年，纣为不道，天下嚚嚚，生民涂炭。甚者囚箕子，剖比干，西伯窃叹而被拘于羑里。大厦将倾，可是，统治者却以乐藏忧，不思改辙。故文王演《易》而寄忧患之思。此一忧也。

《乾文言》：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，

知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退、存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”《系辞上》：“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”《系辞下》：“子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也；是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：其亡其亡，系于苞桑。”进极而退，盛极而衰，知道君子当安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，如此，国乃可安，家乃可保。而盲昧士夫、无知群氓，或安乐于眼前而忽于日后，故祸至却不能察；或见于日用而不能觉察其理，茫茫昧昧，不能预防患难于未然。是以作《易》者忧之。

身值将乱之时局，面对盲昧之民众，圣人起而觉世牖（诱）民，“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物，以前民用，圣人以此斋戒，以神明其德夫！”“其出入以度外内，使知惧，又明于忧患与故”（《系辞》）。劳心焦思，极深研几，彰往察来，以为民众定一永世前知遂事之大法。于是乃能“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下故不过，旁行而不流，乐天知命故不忧”（同前）。然则，所谓忧者，忧国与忧民也；所谓不忧者，《易经》既成，可以“乐天知命”，故而不忧。

赫胥黎曰：“有人斯有群，有群始有忧患矣。故忧患之浅深，视能群之量为消长。”（苏渊雷《易通》引）生民之初，民神杂糅，不可方物；起则于于，卧则徐徐；人与自然方同一体，朝生暮死，形同动物，是以无忧。而文明渐化，理智渐

开，智巧日作，诈伪相循，于是人民始知致祸之由，故忧患生焉。如果说，民智随文明进化而日益开启，而忧患则又随民智而日益加深。先知先觉之圣人，又是其中先天下之忧而忧之人。其忧患程度之深浅，又视其对社会的关心和参与程度而定。因此作《易》者既以天下为己任，难免其不有忧患，此亦智者哲人所以深忧而痛惜者也。老庄亦有忧患，一则曰：“吾有大患，为吾有身”（老子）；一则曰：“大块载我以形，劳我以生”（庄子）。是亦有忧，故欲超世脱俗，离群远世，而免生忧患。作《易》圣人知忧患，而思有以觉世诱民，是兴神物，以前民用，此即民之导师；而老庄知忧患，则高蹈肥遯，事不关己，高高挂起，此即民之路人。此儒道所以分高下也。

#### 8. 文明政治

对于社会史，《周易》表现出非常积极向上的历史观，那就是对人类社会文明进化的赞美和提倡：

《同人·彖传》曰：“文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”

《大有·彖传》曰：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”

《贲卦·彖传》曰：“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往。刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”

《离卦·彖传》曰：“离，丽也。日月丽乎天，百谷草木

丽乎土。重明以丽乎正，乃化成天下，柔丽乎中正，故亨，是以畜牝牛吉也。”《象传》曰：“明两作，离，大人以继明照于四方。”夏尚忠，殷尚质，周尚文。《周易》作者对“文明”的提倡和推崇，正好体现了这一历史实际。以上四条《彖传》说文明是君子的本色，只有文明的君子才能使天下意志统一起来；阳刚的文明之德，与天同步，与时偕行，因此元吉亨通；《贲卦》亨通即在于柔美文饰刚健。文明而有节度，这就是人文，通过天文可以观察时变，通过人文可以使天达到大治；《离卦》之离即丽之意，日月在天空放出异彩，百谷草木在地上构成文章，双重的明丽施与正当，故能使天下文明大治。凡此种种，正是周德重文在意识形态上的集中体现。

《周易》文明观念的建立，反映了历史发展的客观实际，也正好体现了周人进步的历史观。《序卦传》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”其中“有天地然后有万物”讲的是《周易》的宇宙生成观，其余各句即讲社会发展观。有天地之对立絪縕才有万物的产生。“有万物然后有男女”，男女即人类，物在人先，基督教所谓上帝先创人，为人又创物，不如《周易》合乎历史实际。这里称“男女”而不称夫妇，正好反映人类早期实行群婚和班辈婚状态。“有男女然后有夫妇”，经过混乱的婚姻关系，进入个体婚制，然后才有明确的夫妇观念。“有夫妇然后有父子”，在群婚状态下，民“只知其母不

知其父”，无所谓父子，只有有了确切的夫妻关系，才能确定明确的父子关系。“有父子然后有君臣”，父子关系的确立，必待父系氏族社会而后成；在父权制度下，才产生了君臣关系。“有君臣然后有上下”，有了君臣关系，于是就有了等级，就出现了尊卑上下关系。“有上下然后礼义有所措”，有了上下关系，就有区别和维系上下关系的礼乐制度，于是人类社会进入了以礼制为特征的文明阶段。人类文明，不是一开始就出现了的，而是经过漫长的发展历程，也是自然运行和社会进步的必然产物。《周易》的社会发展模式，与当代社会发展史的研究结果十分吻合，再次体现了作《易》圣人与天地合德的崇高品质，是中国古人对人类历史认识的一大贡献；她比摩尔根《古代社会研究》发现同样的规律早了大约二千五百年，这不能不是人类认识史上的一大奇迹。

#### 9. 天人合德

“天人合一”是《周易》构建的又一思维模式。《乾文言》曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”一个修养很高的“大人”，其德性与天地相同，其照察与日月同辉，其行动规律与四时合拍，其预见能力与鬼神相通。他先于天地行动而天地规律不会违背，后于天地行动就奉行天时，天地运行规律尚且不会违背，何况人事呢，何况鬼神变化之道呢？这里所说的“大人”即作《易》的圣人，圣人通过作《易》又将自己

的这一套与天地无违的本领灌注进《易经》之中，故《易经》即含有足以使学《易》者同样具有“大人”之德的本领。

在作《易》的圣人看来，人是天地结合、阴阳交感的产儿，人与天地本来就是一家，《系辞下》所谓“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生”，《序卦传》所谓“有天地然后有万物，有万物然后有男女”，皆为此义，故董仲舒曰：“天亦人之曾祖父也。”不仅人为天产，而且人的德性也是依照天德即阴阳之道形成的。《系辞上》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”以及董仲舒所谓天有金木水火土，人有仁义礼智信。天既生成了人的本身，也养成了人的道德。根据汉人的观点，人就是天的副本，“人符天数”，天通人情。人事可以感天，天道可为人用，圣人作《易》的目的即在于仿效天道以辅助人事；而人事的客观功能即是竭尽人事以赞成天道。《系辞上》说：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人；探颐索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”这一大段，所概括的正是《易经》赖以建立的宇宙生成理论和天人关系理论。

《系辞上》又说：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”《系辞下》曰：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六；六者非它也，三才之道也。”又曰：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”《周易》范围与天地相齐，变化之理得之四时交替，阴阳原理取之日月，易简特征取自天地之德；故《易》之为书，内容广大，无所不包，有天地运行之道，也有人事规律，《易》卦六爻即象征天地人三才之道；由于《易经》所载与天地齐准，对天文地理无不考究，因此对现实和未来，也能体察明晓。整个一部《易经》就是圣人仰观俯察，拟天示人的模本，是彰往察来的启示录。通过它，人们掌握了天地规律，就不会与天地运行相违背，以天地人三才之道给济天下事业，就不会走极端。这样一来，“大人”与天地合德，与日月合明，与四时合序，与鬼神合其吉凶的功力就间接地传给了学《易》之人。人从自然状态中游离出来，通过学习《周易》，又回到自然中去，《周易》使人们失去了的和自然息息相关、念念相通的本能，重新被寻找回来了，达到与天地相通相感的境界，这就是自觉的“天人合一”。



## (六)《周易》的人生哲学

“《易》为寡过之书”，《易》为“彰往察来”之鉴，《易》为“知机察微”之实。也就是说，《易经》是教人们如何少犯错误的著作，人们读《易》，通过对以往事物的了解，获得未来事物的先知；察觉先兆，预见将来的发展趋势。这样说固然不错，但只揭示了《易经》实用价值的一面。全面地说，《周易》提倡“进德修业”，“进德”即修身，“修业”即成功，道德与事业双修才是《易经》的全部内容。《易经》的“寡过”价值仅其一体，人格修养的培养和事业成功的促成，才是《周易》思想的整体价值。也只有加强人的内在修养，才能从根本上实现“寡过”。《周易》讲人格修养时，提出了“大人”、“圣人”、“君子”、“仁者”、“智者”、“贤人”、“百姓”、“小人”等概念，分别代表不同的人格意识和社会情态。其中“大人”、“百姓”是就社会地位言，代表政治学概念；“贤人”是优秀人才的泛称，“仁者”、“智者”是“君子”的两大特征，“圣人”、“君子”、“小人”才是完全伦理学上的人格概念。而“小人”是“君子”的对立面，知乎“君子”则“小人”不难理解。因此，我们这里单就“圣人”、“君子”两大人格特征，详细叙述于下。

### 1. 理想人格

圣人 “圣人”一词《周易》凡三十四见。其中所言圣

人，大致有两种类型：一是内圣外王的统治者，《乾文言》：“九五，飞龙在天，利见大人。何谓也？圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”《颐卦·彖传》：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”《系辞下》：“圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义。”又《说卦》：“圣人南面而听天下，向明而治。”都是在统治之位的大人君子。但是并非在位者都可以称为“圣人”，如果不具备崇高的修养，即使身居大位也会得而复失，自然算不得圣人。故《乾文言》又说：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”二是指，著书立说设教者。《观卦·彖传》：“圣人以神道设教而天下服矣。”《说卦传》：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是故立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”前者可谓立德又立功，后者则是立言者。综考《周易》所称圣人，主要具有以下特征：

“圣人”是大智大慧之人。圣人上通天文，下通地理，中悉人事，“明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用”（《系辞上》）。圣人造作《周易》，已将自己的智慧灌注《易经》之中，故“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”；“与天地相似”；“知周乎万物而道济天下”；“广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”。作《易》之目的，在于“见天下之颐”、“见天下之动”，揭示天下奥秘和运动规律，亦即所

谓“极深研几”：“夫《易》，圣人所以极深研几。惟深也，故能通天下之志；惟几也，故能成天下之务。”

“圣人”是创物制器的发明家。《系辞上》说：“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”比如：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨”；“古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨”；“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”《系辞下》宫室、丧葬、书契都是圣人观象制作的结果，是圣人使人们从野蛮落后状态进入了文明生活。

“圣人”德配天地，法天则地。圣人之《易》“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德”（《系辞上》），《易》道广大，就是圣人之德的集中反映。《乾文言》所称“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”的“大人”之德即是圣人之德。天地代表宇宙，日月代表阴阳，四时代表天体运行规律，鬼神代表变化。大人之德行修养，与天地运行，阴阳消长，自然规律，变化机制是合拍的，同德的。他自己就是天道的化身，他的行动就体现了宇宙运行的规律。即或是先天而动，也不会与天违背；后天而行，也一定奉行天道。天道尚且不违，何况人道呢？何况鬼神之道呢？可见，圣人既有其位，又有其德，而其德的根本特征，就是与天地合德，按规律办事。《豫卦·彖传》：“天地以顺动，故日月不过而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服。”圣人就是最善于顺时而动，法天制行的模范。

“圣人”功业盛大，惠施万民。圣人并非坐而论道，他不仅仅具有丰富的知识和崇高的德行，而且具有盛德大业，是成功的、理想的统治者。《系辞上》说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”“崇德”即崇高的个性修养，“广业”即伟大的事业。崇德和广业，正是《周易》提倡的内圣与外王的两个方面。道德修养很高的统治者一旦获得大位，就会在和人民、化风俗、促生产、禁强暴等方面取得显著成绩：“圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚民曰财，理财正辞，禁民为非曰义。”（《系辞下》）用仁来保持职位，用财富来团聚人民，加强经济建设和法制管理，就是圣人之“义”。如果圣人有德又有位，崇德又广业，以自己崇高的道德来宣教，以自己的事业来裕民，这就是“裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”（《泰卦·彖》）的一代贤“后”了，于是就实现了“内圣外王”的理想。

“圣人”的智慧、人格、道德、事业，都是完满的，成功的，是理想的人格情态，是中国人学习和仿效的典范，也是中国有志之士追求的最高境界。

君子 “君子”与“圣人”相比要低一个等次。《周易》中称“大人”，代表有德有位的伟人。“圣人”是成功的道德家，或有位，或无位，或立功，或立言，都是事业有成之人，故《易传》称其“盛德大业”或“崇德广业”。次于“圣人”有“君子”，“君子”有德，但不及“圣人”之圆满；有位，但不及“大人”之崇高；有功，更不及“圣人、大人”之辉煌。

故《易传》或称“君子之道，或出或处，或默或语”（《系辞上》）；或称“进德修业”（《乾文言》）。可见，君子之德行在提高之中，君子之功业在努力之际。但“君子”与“圣人”只有一步之遥，程度之差，“君子”是“圣人”的后备军。考之《周易》，“君子”的人格情态主要有：

“君子”自强不息。《乾卦·大象传》：“天行健，君子以自强不息。”乾乃阳刚之物，至健至善，其道象天。《礼记·哀公问》：“公曰：‘敢问君子何贵乎天道也？’孔子对曰：‘贵其不已，如日月东西相从（续）而不已也，是天道也。不闭（塞）其久（恒久），是天道也。无为而物成，是天道也。已成而明（明照万物），是天道也。’”天道有规律性（日月东西相从）、永恒性（相从不已）、必然性（不闭其久）、自然性（无为而物成）等四大特征。《大象》强调的就是天道的恒久性和必然性。自强不息即效法天道健行不已，努力不懈，发愤图强，奋斗不息，积极进取，不断提高充实自己，增进自己的德行修养，使自己的人格进一步完善起来。这是君子“进德”的首要品质。

“君子”厚德载物。《坤卦·大象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”坤者，顺也。《乾文言》曰：“大哉乾元，万物资始；至哉坤元，万物资生。”《系辞传》说：“乾知大始，坤作成物。”乾是万物产生的种子，坤是万物形成的土壤。坤的德行在于顺应天道，生成万物。君子效坤，则博大宽厚，谦让包容，长养生成。就像大地载物一样担负历史重任，无怨无

悔。这是“修业”的根本保证。

“君子”谦尊而光。《易经》有《谦卦》，卦辞曰：“谦亨，君子有终。”《彖传》说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可越，君子之终也。”满招损，谦受益，日中而昃，月满则亏，高岸为谷，深谷为陵，物无极而不反者。君子明乎此，故因谦德获得事业之亨通，受益终身。《谦卦》说：“谦谦君子，用涉大川”（初六），以谦处世，必然能够克服困难；“劳谦君子，万民服也”（九三小象），以谦接物，必然获得万民拥护，得善终之吉。

“君子”顺天休命，惩恶扬善。《大有·大象传》：“君子以遏恶扬善，顺天休命。”君子法天行事，天有四时，春生秋杀，人亦敬顺天之美命，惩恶扬善。其惩恶的目的是尽量保护人民的利益，以便社会长治久安。《临卦·大象传》：“容保民无疆。”《师卦·大象传》：“君子以容民而畜众。”《咸卦·大象传》：“君子以虚受人。”在保民的手段上，《周易》提出了教育、恩泽和适当的劳役等措施；《蛊卦·大象传》：“君子以振民育德。”即清除积弊，培养人民的美德；《夬卦·大象传》：“君子以施禄及下。”《井卦·大象传》：“君子以劳民劝相。”劳民即孔子“爱之能勿劳乎”，劝相即鼓励帮助（百姓）。君子人格的最终价值不仅仅是自己修成美德，而且在于用于社会，觉世保民。

“君子”行己有耻。《乾文言》：“君子以成德为行，日可

见之行也。”君子的目的是修成美德，将美德落实在行动上。“庸言之信，庸行之谨”，言则有信，行事谨慎。

“圣人”内圣外王，有德有业，是成功的道德家和实践家，但不免具有一定的神性。“君子”具有优秀的人格，积极的处世态度，优雅的行为举止。他们洁身自好，自强不息，恩施于人，胸中无私。具有为人修身的实践意识，是人们普遍可以仿效的模范。

## 2. 修养之道

既明理想人格，那么怎样才能修成美德，成为“君子”；致命遂志，达于“圣”境呢？《周易》提出了以下几种“进德”、“修业”的方法：

学习 《周易》十分重视教育，有专卦《蒙卦》讲究其事，反复强调“君子以教思无穷”，“常德行，习教事”（《坎卦·象》）。通过教育达到人民对他的无穷之思。但在自己修身时，则首先要接受教育，吸收先民的间接经验：《乾文言》：“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”《大畜·大象传》：“君子以多识前言往行以畜其德。”学习除了老师教、自己学而外，还包括朋友之间的研究和探讨：《兑卦·大象传》：“君子以朋友讲习。”不过，作为修身，《周易》主要还是要求自行自修，自善自明：《晋卦·大象传》：“君子以自昭明德”；《蹇卦·大象传》：“君子以反身修德。”反身，犹言反躬自省。自昭明德和反身修德，是充分发挥人的主观能动性，自强不息的修身格言。

四德 四德即仁义礼智，亦即《乾卦》“元亨利贞”：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德，故曰乾元亨利贞。”（《文言》）按仁道办事即可以为民之长，依礼行事能够使礼仪和协，给人民带来实惠就可以使义得到顺利推行，贞正坚强就能使事业有所成就。行此四德，君子之德也就在其中了。

三修 即三种必备的修行。《系辞下》：“子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。”要想有所作为的君子，必须首先将自身的问题解决好，自身已安才能有所行动，人民才会听从你；对人讲话自己先要心平静气，这样人民才会听信你；对人有求，必须先要与之定交，人民才会有求必应。否则，自身不安，谁会跟你作无谓的冒险呢？居心不正，谁会听你的鬼话呢？无交而求，并无了解，谁会乐意满足你呢？这里讲的还是孔子“君子求诸己”的问题，君子无论是行事、讲话，还是有求于人，都不能一味地向外索取，而要先处理好自己的事情，让人觉得可依、可信、可靠，才能行有从，言有信，求有应。

九卦三陈 对于修身，《周易》以履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽九卦三陈其义，作了特别提倡。《系辞下》：“是故履德之基也，谦德之柄也，复德之本也，恒德之固也，



损德之修也，益德之裕也，困德之辨也，井德之地也，巽德之制也。履和而至，谦尊而光，复小而辨于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，井居其所而迁，巽称而隐。履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。”

“履”有二义，一即践履，一即礼制。践履笃实，脚踏实地，是修德的基本要求，《蒙卦·大象》：“君子以果行育德。”而礼，又是行为的基本规范。《大壮·大象传》：“君子以非礼勿履。”亦即孔子之“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。履不但要求君子自己依礼而行，而且要用于社会，整顿秩序：《履卦·大象传》：“君子以辨上下定民志。”明确上下等级、尊卑关系，使人民形成固定不变的认识，以便统治和管理。孔子之徒曰：“礼之用，和为贵。”礼为大防，防严就有隔阂，故需要和，和才能达到礼治天下的目的，故曰“履和而至”、“履以和行”。“谦”，即谦逊谨慎，恭敬待人，《谦卦》曰：“谦亨，君子有终”，谦是保证君子亨通、善终的把柄，君子应牢牢抓住不放，故曰“谦德之柄”。有谦能够得人，事业有成；谦还是制礼作乐的基本精神，故曰“谦尊而光”、“谦以制礼”。“复”亦二义，一是回归，二是实践。《易》曰：“反复道也。”即排除外物干扰，复归于自然本性；《礼》曰：“天命之谓性，率性之谓道。”复于道即回归于性命本原，故曰“复德之本”、“复以自知”。孔子：“信近于礼言可复也”、“克己复礼为仁”，复有实践之义，自身力行，先修

于小我，广而大之，必遍天下，故曰：“复小而辨（通遍）于物”。“恒”即久、常。恒久其德，忠贞不贰，纵然百物相杂、万机相扰，也不会改变。恒是持守其德的唯一方法，故曰“恒德之固也”、“恒杂而不厌”、“恒以一德”。“损”即减损、刻削，克服败德之行，改掉过份的欲望和易怒的忿心（《损卦·大象传》：“君子以惩忿窒欲”），可使德行得到修整，故曰“损德之修”；还要克服侥幸心理、轻率作风，可以远离灾害，故曰：“损先难而后易”、“损以远害”。“益”即增益，主张时刻增益美德，积小善成大善。《益卦·大象传》：“君子以见善则迁，有过则改。”孔子曰：“择其善者而从之，其不善者而改之。”“见贤思齐焉，见不贤内自省焉。”《系辞下》说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳凶。”《坤文言》：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。易曰：履霜坚冰至，盖言顺也。”积小恶成大奸，积小善成大名，君子懂得“善不积不足以成名”的道理，故应以益来增益德行，故曰：“益德之裕”。既益其德，必获其利，永远增益，长久不衰，用不着特别张设，也会利益无穷，故曰：“益长裕而不设”、“益以兴利”。“困”即困境，处于逆境也是锻炼人、考验人的机会。孟子：“天之将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身。”能经受困境逆境考验，才

能修成君子。孔子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”困是辨别君子小人的最佳时刻，故曰“困德之辨也”；人能承受艰难困苦，必成大器大才，必获亨通成功，故曰“困穷而通”；常人之情，可与共患难，不可共安乐，穷困之中，常常又是消除人事隔阂，同舟共济的合作时期，故曰“困以寡怨”。“井”即水井，水井有两大特点，一是居而不改，二是利人济众。《井卦·彖传》：“井养而不穷也，改邑不改井。”井出泉，汪汪汨汨，利民溉物，无有穷尽，就像大地一样载物生物，厚而不已。君子之德，贵在利物，故曰“井德之地”；井有利于人，为人所依，居其所而民迁焉，卦曰“往来井井”，即“居其所而迁”之意；卦又曰“改邑不改井”，居邑可改，而井不可改，就像君子持身如玉，守义勿失一样，故根据“井”德可以分辨义与不义。“巽”的卦像是二巽相重，即“重巽”，《彖》曰：“重巽以申命，刚巽乎中正而志行，柔皆顺乎刚。”巽为风，随风为巽，孔子曰：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”因此，君子出而号令天下，人民莫不顺从，这样，君子必将心想事成，事业有就，《大象传》曰：“随风巽，君子以申命行事。”这是君子修德的最后效应；《说卦》说巽为绳直，绳直即规矩、制度，象征君子的人格特征是天下表帅，故曰“巽德之制”；又说巽者顺也，随顺天道，与物相称，阴成其事，却不见显功，故“巽称而隐”；又说巽为进退，进退自如，故“巽以行权”。

九卦的前七卦主要讲“修德”的过程，由德之基础，通

过持守德柄，回归本性，坚持恒久，去除败德，增益美德，考验意志。至此，君子之德已经基本修养完成。这都属于“进德”的阶段。后二卦讲德之用处和检验，君子之德如井，能固守，能养民；君子之德要效法巽道，申命行志，号令天下，从而实现君子之事业，这属于“修业”的阶段。如果说，修德是“体”，那么修业则是“用”，由履而巽，正好讲明了君子修身的方法和目的，也正好揭示了君子之德的“体”“用”关系。

其他 在其他方面，《周易》还有很多精彩的论述，都是修身成德的金玉良言，这里我们不妨罗列出来，供读者学习。

隐遁：《乾文言》：“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”在时机不成熟时，要隐要退，即孔子所谓：“邦有道而仕，邦无道则可卷而怀之。”《遁卦·上九》：“肥遁无不利。”

忠信：《乾文言》：“子曰：君子进德修业。忠信所以进德也，修辞立其诚所以居业也。知至至之，可与言几也，知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾 因其时而惕，虽危无咎矣。”

尚俭：《否卦·大象传》：“君子以俭德辟难，不可荣以禄。”

直内方外：《坤文言》：“直其内也，方其外也，君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。直方大，不习无不利，则不疑其所行也。”

饮食宴乐：《需卦·象》：“云上于天，需。君子以饮食宴

乐。”九五：“需于酒食，贞吉。”时机未熟，不要急于行动，而应“饮食宴乐”，养其筋骨，以待大用。《系辞下》：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”

功成身退：《乾文言》：“善世而不伐，德博而化。”《坤文言》：“阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。”

以懿文德：《小畜·象曰》：“风行天上，小畜。君子以懿文德。”注意德行的美学教育。

防闲存诚：《乾文言》：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚。”防止邪恶生于心，保持诚信品德。

慎言语：《颐卦·象》：“君子以慎言语，节饮食。”《系辞上》：“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民，行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也；言行，君子之所以动天地也。可不慎乎？同人先号咷而后笑，子曰：君子之道或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。”《系辞上》：“子曰：乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。”慎言语，有二义，一则君子言为士范，行为士表，出言发令，耸动天下，倘有不慎，必定造成混乱；二是语言过多容易泄密，君

失言则失去臣子，臣失言则脑袋搬家，干大事业者泄密则坏事。

独立人格：《明夷·彖》：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”内修圣德，外应世变，无忧无惧，秉志不移。

所有这些，无不体现深邃的人生思考，睿智的人生哲学，是指导我们修身进德的明灯指南。

墨家、法家讲事功而不讲修德，道家讲道德而不切实用，因此都不全面。《周易》讲修养，力主“德”“业”双修，体用兼备。《乾文言》：“君子进德修业，忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。”“君子进德修业，欲及时也。”《系辞上》：“盛德大业至矣哉，富有之谓大业，日新之谓盛德。”又曰：“夫易，圣人所以崇德而广业也。”《系辞下》：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。”或言“进德修业”，或言“盛德大业”，或言“崇德广业”，或言“致用崇德”，都是德业并举，体用对称。所谓“德”，即个人的个性修养，是人生之本；所谓“业”，即人世的事业，是人生之功。德为本为体，业为末为用。理想的人格端在于既具有优秀的情操和美德，又具有切实可用的现实价值。圣人、君子修身不是为己，而是为了救世，为了利民。儒者崇尚“内圣外王”，圣者德高，是“进德”的目的；王者成功，是“修业”的极至。《周易》不仅主张德业双修，而且将德业二者结合起来，以德修业，用

业促德，德之与业，是一对互相依存的统一体，这就为全面发展人的道德潜能和事业潜能树立了光辉榜样。这正是《周易》智慧高于其他任何思想的原因所在。

二

## 玄学智慧

在中国思想与学术的发展历史上，玄学处于一个十分醒目的重要位置。东汉巾叶以后，曾经高潮迭起、一直独领风骚的儒家经学渐次由峰顶滑向低谷，范晔说：“自安帝（公元107—125年在位）览政，薄于艺文，博士倚席不讲，朋徒相视息散，学舍颓敝，鞠为园蔬，牧儿尧竖，至于刈薪其下”；质帝本初（146年）间，虽然又曾一度“游学增盛，至三万余生，然章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣！”（《后汉书·儒林列传序》）经学衰微之势已成定局。在这一时期，凋敝的经学还进一步与谶纬迷妄之说合流，“言五经者，皆凭谶纬为学”（《隋书·经籍志》），不讲图谶就算不上做学问，即使是一代大师郑玄，也难免“专信纬候之书”。然而，谶纬图书之说除了给经学增添几许神学色彩之外，对于扭转经学的颓势起不到任何作用。东汉晚期，政风败坏，政局动荡不宁，各种社会矛盾日益尖锐，广大士人的经济地位、政治地位甚至生命都难以得到保障，至于庶民百姓就更不用说了。玄学这种新的学术思潮便在上述背景之下勃然兴起。



魏晋时期，玄学发展到极盛，儒教所标榜的纲常名教等神圣不可侵犯的信条转而变成玄学名士口诛笔伐、抨击不遗余力的对象，老子庄子的思想在学术上的地位则大大提高，成为当时最走红的学问、最时髦的话题。刘勰描述当时的情况说：“魏之初霸，术兼名法，傅嘏王粲，校练名理；迄至正始（魏齐王曹芳年号，240—249年），务欲守文，何晏之徒，始盛玄论，于是聃周（老聃、庄周）当路，与尼父（孔子）争途矣。”（《文心雕龙·论说》）这个期间，渡流沙而东来的佛教也在老庄哲学中找到了自己的知音，从而蜕去神仙方伎的外壳，与玄学声气相通，在佛教中土化的历程中跨出了关键性的一大步。善谈老庄的“义学沙门”与当时名士大夫交游切磋，在思想学术界十分活跃，他们的玄学造诣、仪容辩才以及举止风度，堪称与当世名流难分轩輊。

宋齐梁陈之际，在玄学学术方面虽然没有什么新的突破，而玄风却是不减前朝，“玄学”之名，就出现在这一时期。据《宋书·何尚之传》，元嘉十三年（436年），丹阳尹何尚之“置玄学”，远近士人纷纷“慕道来游”，这是“玄学”一语见于典籍的最早记载；由于学舍在丹阳郡治所江宁县（今江苏江宁）南郭外，当时又称“南学”。公元439年，宋文帝立玄、儒、史、文为“四学”，玄学于是正式成为官方学术的一个组成部分，且位在儒学之上。不过，在南朝时期，佛教终于摆脱了“玄学附庸”的身份而“别为一家之学”；经过葛洪、陆修静、寇谦之等几代道教学者的不懈努力，道教也以簇新的

面貌跻身大雅之堂，一时间，玄、儒、佛、道在当时中国的思想文化界竞逞风流。

作为居于主流地位的一种学术思潮，玄学活跃了 350 年左右，到六世纪末才渐告销歇。由于魏晋之世是玄学最为蓬勃最称兴盛的时期，所以在习惯上通常名之曰“魏晋玄学”。就数千年的文明而言，玄学为期当然说不上长久；但是，兴起于三国之末的玄学思潮毕竟打破了两汉以来儒家经学一统天下的沉闷局面，给当时的思想学术界注入了一股清新自由的新鲜活力，而且还几乎取代了儒家经学在思想领域的统治地位，成为当时学术的主流。

## （一）玄学渊源

### 1. 玄之又玄

老子是第一位把“玄”作为一个哲学学术概念用于其理论体系的思想家，玄学之“玄”就是取自《老子》。

“玄”字的字义，照许慎《说文解字》的说法，一是“幽远”，一是“黑而有赤色者”。一般认为，玄学之“玄”就是取的“幽远”一义，亦即幽远深奥的意思，玄学便是“玄远之学”。这个说法虽然没有什么大毛病，但是恐怕还不够全面，《老子》书中的“玄”尚有贯综、融会，同一这类含义，玄学之“玄”也不例外。

《老子》一书分上下两篇，“言道、德之意”（《史记·老

子传》)；在论述“道”的时候，往往不离一个“玄”字，近代学者魏源就注意到了这一点，他说：“老子言‘道’……必曰‘玄’。”(《老子本义》)比如《老子》首章：“无名，天地之始；有名，万物之母。……此两者同出而异名。同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”其大意说：“始”和“母”虽然名称不同，但又同是由不可名状的浑沦的“道”生出的；从“同”的方面讲，正是浑沦不相分离，所以称之为“玄”。“玄之又玄”则是极力形容大道那种浑沦不分的特性，大道浑沦不分，其中却蕴含着一切变化(“众妙”)；王弼解此句说：“众妙皆从‘同’而出，故曰‘众妙之门’也。”《老子》又把天地万物的本源称为“玄牝”，把观察和认识世界的方法称为“玄览”，把大道对万事万物“生而不有，为而不恃，长而不宰”的德性概括为“玄德”，把有道之士“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”的素质概括为“玄同”……这几处的“玄”字都有贯综、融会、齐同的含义，而不仅仅是幽深奥妙。

老子说：“玄之又玄，众妙之门。”玄学家对此深有会心，他们认为：“有”和“无”(即“万物之母”和“天地之始”)都是从“玄”而化生，“有”与“无”在本体层次上的抽象统一就是“玄”，葛洪说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”(《抱朴子·畅玄》)“玄”是天地万物的本原，是玄学思想体系的最高范畴，认识了“玄”，就可以叩响“众妙之门”，就能够了悟自然与人生的真谛。同时，这种抽象统一又是幽深微妙、默然无有、难以穷究的——这也叫作“玄”，所

以才说“玄之又玄”。

魏晋玄学正是“以玄为本”，撇开了所有一切表象，从形而上的角度融会《易》、《老》、《庄》的义理，来探讨“玄之又玄”，来求索自然的本体和人生的真谛。

## 2. “三玄”

《周易》、《老子》、《庄子》合称“三玄”。这三部著作，既是玄学之为玄学的最主要的思想渊源，又是玄学家们竞相阐释发挥、用以探讨和说明世界的本质，解释宇宙和人生的基本素材。

与玄学的发生相比，将《易》、《老》、《庄》并称为“三玄”，是较为后起的事，《颜氏家训·勉学》曰：“洎于梁世，兹风（玄风）复阐，《庄》、《老》、《周易》，总谓‘三玄’。”玄学肇始及初盛的魏晋时期，《易》、《老》、《庄》虽然已经成为玄学家与清谈名士们不可须臾离之的思想武器，却不见有“三玄”一说；刘宋时代，同样亦未发现足以证明有这么个称呼的记载。根据能够见到的材料，“玄学”这个名称晚于玄学思想的发生与形成，《易》、《老》、《庄》合称为“三玄”则更晚于“玄学”一语的出现及通行，这个事实说明，那种认为“玄学就是‘三玄’之学”的说法在概念的使用上颇有倒因为果之嫌，恐怕难以成立。

“三玄”之中，《老子》和《庄子》都是道家学派的主要著作，老子本人更是道家学派的开创者，它们为玄学家所欣赏固是理所当然；至于《周易》，则向来被奉为儒家主要经典

之一，西汉武帝时就已列于学官，何以也受到玄学家的青睐呢？其实，《周易》虽然是公认的儒家经典，而它所包含的所表现的思想与道家学术的关系却极为密切，近来颇有学者认为易传如《系辞》、《文言》等篇都是“以道家的观点来解《易》”，或者就是“老子学派的作品”；这些说法虽尚未成为学术界的定论，不过，跟儒家其他几部经典相比，《周易》的确更侧重于探究和阐发形而上的本体，它与《老》《庄》确有不少相通的地方。早在汉代，严遵、扬雄等就已是《易》、《老》、《庄》兼习。

在玄学思潮的初始阶段，即正始以前，谈玄者比较而言对《老》、《庄》更为注重；到了正始末年，《易》、《老》、《庄》在玄学清谈中的地位大致已是旗鼓相当，此后，玄学的“三玄”框架得以确定，并且延续下去，与玄学相始终。

### 3. 扬雄和《太玄》

扬雄所撰的《太玄》与后来的玄学也有着不解的渊源，汤用彤先生曾经指出，《太玄》与《周易》同为玄学生成的主要因素之一（详见《魏晋思想的发展》，载《汤用彤学术论文集》）。

扬雄（前 53—后 18 年）字子云，西汉蜀郡成都（今四川成都）人，其为人口吃，所以不善谈吐论辩；然而好学深思，清静无为，“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”（《汉书·扬雄传》）。汉成帝时，有人向皇帝推荐，说扬雄的辞赋可比司马相如，于是，扬雄被召为郎，当时雄已经年过四十；后

来迁“给事黄门”，与王莽、刘歆诸人同列。当旧日同僚贵为三公之时，趋炎附势者无不加官晋爵，扬雄却“三世不徙官”，在成、哀、平三朝期间都未曾升职，史书说他“非其意，虽富贵不事也”。扬子云淡泊名利而好古乐道，只希望“文章成名于后世”，一生著述甚丰。他认为“经莫大于《易》”，于是作《太玄》；“传莫大于《论语》”，于是作《法言》；他的《方言》是研究古代语言的宝贵资料，在文学领域，他又名列“汉赋四大家”之一。

《太玄》的书名取自《老子》，形式模仿《周易》；在内容上，则融合《易》、《老》，“观《大易》之损益，览老氏之倚伏”（《太玄赋》），以“玄”为宇宙本体、万物根源，来阐发道家的自然哲学。此书属稿之际，就有浅陋无学之辈大加冷嘲热讽，说：“你先生仕宦已久，不能上说人主、下谈公卿，却去弄什么《太玄》五千言！哪怕大作深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦，然而先生官位不过侍郎，经提拔才做到给事黄门，我猜先生的那个‘玄’多半还是‘白’的吧？你的官运怎么如此不济呢？”扬雄因作《解嘲》以为回答。书成后，也颇遭非议；如刘歆素来敬重扬雄，对他的《太玄》仍然很不理解，说：“你这是自寻苦恼、自讨苦吃！如今读书人之有禄有位者尚且不懂《周易》，对你的《太玄》又能怎样呢？后人大概也只会用它来盖酱缸吧！”而桓谭对扬雄及其《太玄》却由衷敬佩。桓谭字君山，大约比扬雄小30岁，两人为忘年知友。在桓君山的心目中，扬雄几乎就是圣



刘歆素来敬重扬雄，对他说：你这是自寻苦恼、自讨苦吃！如今读书人之有禄有位者尚且不懂《周易》，对你的《太玄》又能怎样呢？后人大概也只会用它来盖酱缸吧！



人，他说：“扬雄作《玄》书，以为玄者，天也，道也；言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附续万类、王政、人事、法度。故伏牺氏谓之‘易’，老子谓之‘道’，孔子谓之‘元’，而扬雄谓之‘玄’。”（《后汉书·张衡传》注）又说：“扬子之书文义至深，而论不诡于圣人。”（《汉书·扬雄传》）所谓“不诡于圣人”，即“同于圣人”之意。对于扬雄，桓谭不仅认为“汉兴以来，未有此人”，视之为汉代第一等人物，还径直方诸孔子；桓子《新论》载有如下一段对话：“张子侯曰：‘扬子云，西道孔子也，乃贫如此！’吾应曰：‘子云亦东道孔子也。昔仲尼岂独是鲁孔子？亦齐楚圣人也。’”班固修《汉书》时，扬雄的另一部著作《法言》已大行于世，而“文义至深”的《太玄》仍然未受到重视，《太玄》一书多方言奇字，可能是造成这种情况的因素之一。略晚于班固的张衡却是扬雄的异代知音，他说：“吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与五经相拟，非徒传记之属”，“汉家得天下二百岁之书也”；并且认为“汉四百岁，《玄》其兴矣！”（《后汉书·张衡传》）这一预言后来果然应验。

得承《太玄》奥义、《法言》真传的，是扬雄的弟子钜鹿人侯芭。扬雄卒于公元18年，桓谭为之治丧，侯芭负土作坟，并庐墓三年。据说侯芭曾为《太玄》作注，可惜很早就已经亡佚，此后遂少有问津者；直到建安之末，亦即汉兴“四百岁”之时，情况才有所改观：章陵（今湖北枣阳）人宋衷（一作“忠”）、吴人陆绩、虞翻、陆凯、魏国王肃、蜀国李譔

等纷纷研习《太玄》，并加以解说。宋衷侧重于讲论义理，王肃、李譔继之，陆绩诸人则多说象数。此后，由吴入晋的范望（字叔明）兼采宋、陆之说而作《太玄注》，是较为流行的注本；宋代司马光有《太玄经集注》。司马光对扬雄和《太玄》亦是推崇备至，认为《太玄》“测之以鬼神之状而不违，概之以六经之书而不悖。藉使圣人复生，视《玄》必释然而笑，以为得己之心矣”（《邵氏闻见后录》），并且说：“孔子既没，知圣人之道者非扬子而谁？孟与荀殆不足拟，况其余乎！”（同上）上列诸家中，与玄学有着密切联系的，是宋衷的《太玄》学。

宋衷字仲子，为荆州牧刘表下属，任五业从事。建安时期，刘表治下的荆州是相对安定的地方；加之刘表本人爱名好士，在荆州建立学校，博求儒术，因此，天下士人多以荆、襄为躲避战乱的乐土。“建安七子”之一的王粲（字仲宣）早在灵帝初平三年（192）长安大乱时就投奔荆州，往依刘表（王、刘两家有世谊，刘表曾受业于粲之祖父王畅）。聚集在荆州的士人讲求学术，形成在当时颇有影响的“荆州学”。荆州学风崇尚标新立异，“守故之习薄，创新之意厚”（汤用彤语），其领袖人物即为宋衷、王粲，而宋衷所专精者正在《太玄》。曹操得荆州后，宋、王都归曹氏，刘勰说：“魏之初霸，术兼名、法，傅嘏王粲，校练名理”，“荆州学”对曹魏学术势必发生影响。宋、王两家的交往看来相当密切，建安二十四年（219年），他们的儿子都参加了针对曹操的“谋反”，即

是一证。“谋反”失败，参与者被“诛三族”，宋衷虽垂垂老矣，也同时被杀；当时王粲已于两年前去世，儿子遇难，无后，即由曹丕作主，将王粲族兄之子王业过继王粲为嗣，王业的儿子，就是正始玄学领袖王弼。可见，王弼的学术与宋衷《太玄》学及荆州学的渊源极深，他的玄学思想之一部分，便是直接继承和发展《太玄》义理学而来。

清代学者张惠言认为王弼的学术得自王肃。王肃青年时期曾“从宋衷读《太玄》”，那么，同样也能反映出王弼玄学与宋衷《太玄》学之间的承续关系。

#### 4、玄学和玄谈

要谈玄学，就不能不涉及玄谈。所谓“玄谈”，就是关于玄学义理的辨析或讨论，不过在习惯上一般都笼统地呼为“清谈”，因此，我们下文也沿用这一习惯说法。玄学和清谈可以说互为表里，清谈是玄学学术的运动和发展之重要方式，玄学义理则是清谈的题材和内容。

魏晋玄学的清谈脱胎于汉末的清议，是汉末士大夫清议之风的继承和发展，自然也有着不同于清议的个性特点。

汉末的清议大致涉及三个方面：

其一，是现实政治。东汉自章帝以下，一连七八个皇帝都是“冲龄嗣位”，小小年纪就被捧上宝座，比如殇帝登极时居然是个出生才百多天的婴儿，冲帝即位时仅两岁，桓帝 15 岁即位，就算是最年长的了。皇帝如此年幼，当然不可能真正统御天下，于是朝廷大权便在外戚和宦官这两股势力相互

攘夺之中颠来簸去，结果政治腐败、天怒人怨，国无宁日，从而激起鲠直士人的强烈不满。桓帝、灵帝时期，朝政多操于宦官之手，崇尚名节、以清流自命的士大夫历来瞧不起宦官，对“手握王权、口含天宪”，只会擅作威福、左右国是的宦官更是羞与为伍，一时“匹夫抗愤，处士横议。遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政”（《后汉书·党锢列传序》）的清议之风倾动天下，形成强大的舆论力量；其“危言深论，不隐豪强”，自三公九卿以下，都害怕为清议所指责。另一方面，宦官集团则伺机频频反扑，攻击清议名士结党营私，称他们“共造部党，自相褒举，评论朝政，虚拘无端”（《后汉书·范滂传》），于是连起大狱，大肆杀戮。李膺、杜密、范滂等百余人被害，天下知名之士及儒学有行义者，都被指为“党人”，清议名士下狱的及无辜受牵连而被捕者前前后后将近千人；这些人即使免于一死，也被“禁锢”，终身不准出仕为官。这就是东汉末年的“党锢之祸”。虽然清议名士迭遭迫害，但公道自在人心，他们的高风亮节，海内莫不钦仰。“党锢”祸起，名士张俭逃亡，沿途人家不惧牵累，纷纷破家相容；度辽将军皇甫规以未得列名“党人”为奇耻大辱，主动上奏自讼，说自己既附“党人”、又为“党人”所附，宜与“党人”同罪。当时士风之刚劲，于此可知。

其二，是品题评论人物。评论人物这种作法的起源，可上溯至西汉初期之后形成的察举取士制度，即所谓“乡举里选”。顾炎武《日知录》说：“乡举里选必先考其生平，一玷

清议，终身不齿。”又说：“汉人以名为治，故人才盛；今人以法为治，故人才衰”，可见人物评论的作用力。品评人物之风在东汉巾叶以后蔚成大观，当时的人物品题，或者着眼于学行操守，或者着眼于精神气质。前者对士人的出处关系甚大，范曄所说：“激扬名声，互相题拂”，就指这类品评。被品题者如果能获得有“人伦鉴识”的权威的赏识，就能声价陡起、名动公卿。不过，求名扬名的目的不是为了当官，而在于证实社会舆论对其人自身价值的确认。陈寔名重天下，当时人称“宁为刑罚所加，不为陈君所短”，认为被陈寔批评，比受刑还痛苦；又如范滂被逮，其母对他说：“汝今得与李（膺）、杜（密）齐名，死亦何恨！既有令名，复求寿考，可兼得乎？”曹植说得更为直白：“太上立德，其次立功。盖功、德者，所以垂名也，名者不灭，士之所利。”（《三国志·曹植传》注）可以说，追求不灭之名就是目的，而不是博取富贵的终南捷径；唯其人具有不灭之价值，才可能有不灭之名，否则就成了浪得虚名，结果便是名与身同朽。一般说来，学行操守与精神气质是难以割裂的；不过，精神气质属形而上的范畴，所以着眼于人物之精神气质的评论就更抽象。如当时人品题李膺（字元礼）、陈蕃（字仲举），说“天下模楷李元礼，不畏强御陈仲举”，这是赞美他们的学行操守；形容其精神气质，则说“李元礼谡谡如劲松下风”、“颀颀如玉山”，“陈仲举轩轩如千里马”。更为典型的，是郭泰（林宗）对名士黄宪（叔度）的品题：“叔度汪汪如万顷之陂，澄之不清，

扰之不浊。其器深广，难测量也。”出类拔萃、超凡脱俗的精神气质自有一种莫可言喻然而震撼人心的力量，被目为“真治国之器”的周乘（子居）有言：数月不见黄叔度，则鄙吝之心复生；名士戴良（叔鸾）自视甚高，平素对人少有佩服者，一见黄叔度，却怅然若有所失，叹道：“瞻之在前，忽焉在后，所谓良之师也！”

“天下言拔士者，咸称许、郭。”（《后汉书·许劭传》）郭泰、许劭（子将）是其时人物品评方面最具权威的名士。曹操未得名时，往访许劭求为品题，许答云：“子治世之能臣，乱世之奸雄。”曹操大喜过望。许劭与族兄许靖在汝南（今河南平舆）核论乡党人物，每月即更换题目，当时号为“汝南月旦评”，亦东汉末年士林一大景观。

其三，是思想学术。如果说，评议朝廷政治是汉末清议的刚直的一面，那么谈论思想学术就是高雅的一面。显而易见，高雅的这一面与后世玄学清谈的联系尤为直接。王充出身于“细族孤门”，为人不合流俗，仕宦也不过郡县掾吏，所以，他的巨著《论衡》撰成后久久未能流传；直到百多年后蔡邕游会稽，才发现这部奇书的价值。蔡邕得书后秘不示人，只是私下阅读。王充长于辩论，“其论说始若诡于众，极听其终，众乃是之”（《论衡·自纪》），其为文也是如此；所以蔡邕经常取资《论衡》，“以为谈助”（《后汉书·王充传》注引袁山松）。旁人推测蔡邕一定得到了“异书”，于是在蔡氏住处搜寻，果然找到《论衡》，竟“抢数卷持去”；蔡邕还再三

叮嘱说：“唯我与尔共之，勿广也！”建安初，王朗（王肃之父）为会稽太守，读到《论衡》也极为欣赏。后来王应曹操征辟至许都，交游士林，清谈之余，旧友见其才学远比昔日高明，认为王朗在吴地“不是遇到高人，就是获得异书”，便以此叩问；王朗即以“受益于《论衡》”相告。这两则轶事足以表明，思想学术同样是汉末士大夫清谈的重要题材。

此外，汉末清议中培养成的论辩技术也在技术上为玄学清谈的崛起奠定了雄厚的基础。清议名士的辞锋辩才已经达到相当高度，孔融见李膺的故事颇能说明这一点。据《世说新语》、《太平御览》等书记载，孔融10岁时随父至洛阳，因为早就知道李膺有盛名，孔融便去拜访。当时李膺名重海内，往来的除了亲戚故旧，都是“俊才清名”之士，等闲人物则恕不接待；所以，“后进之士有登其堂者，皆以为登龙门”，李太白《与韩荆州书》“一登龙门，则声价十倍”一句，就是用的这个典故。来到李府门前，孔融告诉门房：“我是李君通家子弟。”于是请入相见。看到来客是个素不相识的孩童，李膺问道：“足下的祖父或者父亲与我是旧交吗？”“是呵，”孔融回答，“我家先人孔子与李老君同德比义而相师友，所以小子与君为世世通家。”此语一出，坐上众宾客无不啧啧称奇，李膺也十分高兴，请孔融落座，又问：“想吃点什么吗？”“想。”李膺笑了，说：“我得教教你为客之礼：主人问吃不吃，作客的应该推让说‘不用麻烦’。”孔融道：“错了！我得教教您为主之礼：招待客人的东西摆上就是，哪儿用得着问客人吃不

吃!”一座纷纷叹赏。这时又到了一位客人，即名士陈韪，他从旁人的描述中得知刚才那精彩的一幕，却不甚以为然，说：“小时了了，大未必佳（小时候聪明懂事，长大后未必优秀）！”孔融应声道：“看来陈君小时候一定非常聪明懂事！”陈韪没有料到对方的辞锋如此敏捷而又凌厉，一时无言以对，局促万分。

像孔融这种语惊四座的情形当时所在多有，如焦和“清谈干云”，符融“幅巾奋袖、谈辞如云”，孔公绪“能清谈高论、嘘枯吹生”，等等，可见东汉末年论说雄辩术的发达。

与汉末清谈相比，玄学清谈以“三玄”义理为基本内容，臧否人物也多以老庄思想为依归，品评更为玄远抽象；虽然回避敏感的现实政治，但在哲学思想上却更为纯粹、更为精深。对玄学名士而言，与其说清谈是他们学术活动的主要方式，倒不如说清谈是他们人生价值的体现，是安身立命的精神支柱，是他们的生命方式。玄学清谈不仅充分展示了魏晋以迄南朝时期士大夫的哲理智慧与思辩才情，反映出他们的高度的文化修养，浸润熏染了几代文人的精神风貌与生活情趣，而且更是数百年时代精神的象征。

## （二）正始之音

### 1. 正始之音

“正始”是三国时期魏国齐王曹芳的年号。公元239年初，



魏明帝病死，齐王曹芳即位，第二年改元“正始”。正始时期虽然只有短短10个年头，却是历史的转折点。在这10年中，司马氏与曹氏两大集团的明争暗斗尖锐激烈，最后以司马氏大获全胜、司马懿执掌魏国军政大权，而曹爽集团则被一网打尽为结局，这就为后来司马氏之晋代魏而兴扫清了道路。正始时期又是玄学发生、发展、定型并且大盛的重要阶段。当时皇帝年幼，两个顾命大臣彼此猜忌，形同水火，处在夹缝之间的士大夫常有生死难测、朝不虑夕的忧惧，思想上、心理上都自然而然地向老、庄之学倾斜，于是寄情玄远，清谈风行，正始玄学便应运而生。

正始玄学开创了玄学时代，而且，正始玄学所取得的成就几乎在所有的方面都足以代表整个玄学的最高水平：何晏、王弼、夏侯玄、荀粲、裴徽等玄学名士发挥“三玄”义理可谓淋漓尽致，以“贵无”、“圣人无情”、“言、意之辨”、“名教与自然”等为题目的清谈，也为魏晋玄学清谈确立了基调；王、何等辨名析理、往来论难、口若悬河的谈家风范更是两晋以来清谈名士们永远追慕的榜样。

因此，正始玄学清谈在玄学家的心目中有着崇高的地位，被誉为“正始之音”、“正始之风”。从两晋至齐梁，士大夫无不对“正始之音”心驰神往，并且以之为品评当时人物的标准。晋惠帝时，卫瓘见乐广与诸名士清谈，称赞说：“自从何平叔诸人死后，常恐微言将绝，想不到今天又在你身上重现当时盛况！”并且命卫家子弟与乐广交游。永嘉（晋怀帝年号，

307—313年)乱起,中原士族纷纷南渡,卫瓘之孙卫玠投奔镇守豫章(今江西南昌)的王敦。两人会于武昌,“相见欣然,谈话弥日”;王敦感慨万端,对僚属叹道:“从前王辅嗣吐金声于中朝,此子今复玉振于江表,不意永嘉之中,复闻正始之音!”宋武帝为大臣羊玄保的儿子取名“羊咸”、“羊粲”,并说:“欲令卿二子有林下、正始余风。”——正始名士有荀粲,林下(即竹林)名士有阮咸,都是一时俊彦。何尚之立玄学,名士王球称道说:“西河之风不坠。”以尚之比诸当年讲学西河的子夏;何尚之则以“正始之风尚在”作答,因为王球不但善于清谈,而且还同何晏一样,也做过吏部尚书。宋明帝时,袁粲掌吏部,向皇帝推荐风姿清雅的少年名士张绪,说:“臣观张绪有正始遗风,宜为宫职。”后来齐武帝看见殿前垂柳,还说:“此树风流可爱,恰似张绪当年!”这些事例充分反映出当时士大夫对“正始之音”的倾慕和追怀。

## 2. 清谈双星

正始时期的清谈领袖是何晏、王弼。《续晋阳秋》说:“正始中,王弼、何晏好《庄》《老》玄胜之谈,而世遂贵焉”;《文心雕龙》也说:“迄至正始,务欲守文,何晏之徒,始盛玄论。”《颜氏家训》也有类似的说法。前人一致公认,何晏与王弼既是正始玄学的开创者,又是玄学初始阶段一代谈宗。

何晏字平叔,生于汉献帝初平元年(190年)。其祖父何进,为灵帝何皇后之兄,官拜大将军。灵帝死,何进执掌朝

政，打算清除宦官集团，然而谋事不减，自己反死在宦官剑下，接着董卓拥兵入洛阳，逼死何太后，废黜少帝（即何进的外甥）而立献帝——罗贯中即以这一段史事作为《三国演义》的开篇；所以，何晏出生之时，何氏家族已经败落。不久，何晏的父亲何咸又在汉末动乱中丧命，母亲尹氏夫人后来改嫁曹操。这时何家大约已经没有别的什么人了，于是何晏也被曹操收养。

何晏自幼便十分聪颖，而且应该说也颇有气节。据《太平御览》引《何晏别传》，以及《世说新语》等书记载，何晏七八岁时已是“慧心大悟”、“明惠若神”，曹操读兵书有不懂的地方，曾“试以问晏”——当然不可能是真心请教，不料何晏“分散所疑，无不冰释”，居然回答得头头是道。因此，曹操十分喜爱何晏，有心收他为养子。于是出入常以何晏相随，并且让他与自己的儿子如曹丕等“长幼相次”；这就表示已经把何晏作为儿子看待，何晏与曹氏诸子之间只有年龄大小之分，而不存在尊卑之别。聪明过人的何晏对曹操的意图有所觉察，于是“坐则专席，止则独立”，故意处处与曹操的公子们拉开距离；并且还在地上画出一个方框“自处其中”，别人问是何意，他回答说：“此何氏之庐。”曹操得知何晏这番举动后，明白自己纯粹是一厢情愿，便让何晏搬出曹家，自立门户。

那时的曹操，已是势焰冲天、威行天下，然而一个早年丧父、无依无靠的孤儿却敢于拂逆他的好意，宁肯舍弃送上

门来的富贵和可以想见的辉煌前程，也不屈己从人，何晏的这种风骨不能不令人肃然起敬！西晋中，也算是名士的潘岳、石崇等谄事权贵贾谧，以至于经常守候道旁，只要远远望见贾谧出行时车马扬起的飞尘，便毕恭毕敬地跪拜如仪。潘岳字安仁，是中国文化史上有名的美男子，民间通称为“潘安”，大概是因为误读古书“潘安仁至美”一句所致；此人又极富文才，当时有“陆才如海，潘才如江”的评语，把他与陆机并提。他的一篇《闲居赋》写得潇洒自然、恬澹冲和，对照其望尘而拜的行径，实在是辛辣的讽刺。元好问有诗叹道：“心画心声总失真，文章宁复见为人？高情千古《闲居赋》，争信安仁拜路尘！”明朝末叶，某些士林败类更为卑鄙下流，他们居然恬不知耻地争当大奸魏忠贤的义儿干孙！如果拿何平叔来与这些人比较，其间人格气节高下清浊之别已是彰明较著，无须多说。

曹操毕竟是大英雄，他似乎并未由于何晏“不识抬举”而老羞变怒，后来何晏与曹操之女金乡公主成婚，可为佐证。不过，曹丕、曹叡（魏明帝）都不具有乃父乃祖那种雅量。何晏居曹家时，或者是受了当时简易通脱、慷慨任气的世风影响，或者竟是因寄人篱下而产生了逆反心理，他非但不规行矩步、谨小慎微，不是夹着尾巴做人，反而锋芒毕露，“无所顾惮”，并且“服饰拟于太子”。恐怕正是这一节使得当时身为魏王太子的曹丕对何晏怀着极强烈的憎恶，提到何晏时，总是鄙夷不屑地称其为“假子”；所以，终曹丕之世，何晏没有

出任过任何官职。魏明帝时，何晏虽然步入仕途，也不过投闲置散，足见曹叡对自己这位姑父仍然印象不佳。直到齐王曹芳即位，大将军曹爽辅政，才以何晏为吏部尚书。

少年时期，何晏即“以才秀知名”，长大后酷好《老》、《庄》，并且善于言辞论说，再加上他的“骠马”身份，所以早在明帝之世，何晏就已经“以才辩显于贵戚之间”，是颇富盛名的学者；出掌吏部后，随着政治地位的上升，在学术上的影响自然更大。据《何晏别传》（《北堂书钞》引）记载，在曹爽出面组织的一次大规模清谈活动中，何晏“清谈雅论，辩难纷纭”，语惊四座，旁若无人。曹羲（曹爽弟）不由得赞叹道：“妙哉平叔之论道，尽其理矣！”何晏之成为清谈领袖，关键在于他确有高超的谈辩才能，而且吐属优雅，应该说是“实至名归”。当然，其身份地位也起到一定的作用，这也是完全可以理解的。

何晏虽然名震当时，位重山岳，但在学术上却从不以势压人；不但以势压人，还能服从真理，奖拔后生。他对王弼就是如此。

王弼是名门之后；他是王粲的侄孙，又是王粲的嗣孙，这在前面已经提到；他的亲祖父王凯，与王粲一道避乱荆州，后来作了刘表的女婿。同何晏相似，王弼也是年少知名，不过他的学术受家族的影响很深。史称王弼“少而察惠，十余岁便好《庄》、《老》，通辩能言”；他“天才卓出”，其玄学造诣和清谈能力，都在何晏之上。

《世说新语·文学》记述了这样一个故事：“何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈座，王弼未弱冠往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼，曰：‘此理仆以为极，可得复难不（否）？’弼便作难，一座人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一座所不及。”这大约是王、何二人初次相见，当时王弼还不到20岁，不过何晏早就已经听说过这位少年才子的大名。于是，何晏把刚才清谈中的“胜理”逐条告诉王弼——“胜理”即妙理，就是已经剖析发挥得极佳极妙的玄学义理，并表示自认为已是极致，已经达到最高水平，问王弼能不能提出疑问。这就很有点考校的意味了。王弼当即指出其中的不足之处加以诘难，满座谈客都为之折服；王弼又“自为客主数番”，即自问自答、几度往复辩难，所谈论的内容都是在座众名士未曾想及亦未曾领略过的妙义。这次清谈虽然王胜何负，但何晏却对王弼极为赞赏，从而奠定了王辅嗣在玄学上的地位。他品评道：“后生可畏。若斯人者，可与言天人之际矣！”并向曹爽荐贤，建议用王弼为黄门侍郎。结果，王弼被任为尚书郎。

何晏曾品题当时名士，说：“唯深也，故能通天下之志，夏侯泰初是也；唯几也，故能成天下之务，司马子元是也；唯神也，不疾而速，不行而至，吾闻其语，未见其人。”“深”、“几”、“神”都是《周易》中的概念。“极未形之理”叫“深”，事物尚未成形，就能认识并分析出事理，夏侯玄（字泰初）就是如此；“事之先现”、动之朕兆叫做“几”，知

“几”就能成就天下事业，司马师（字子元，司马懿长子）当得起这个字；“阴阳不测”叫做“神”、“寂然不动，感而遂通”叫做“神”、“妙万物而为言”叫做“神”，这就没有谁可以称得上了。所谓“闻其语，未见其人”，其实是隐然以“神”自况，认为唯有自己才配得上“神”这一评语。可见，在玄学领域，何晏颇为自负，而且，何晏口才便给，言辞美妙简约，以致哪怕义理有所未尽，别人也难以挑剔，更不用说驳倒他了。正始名士裴徽说：“我经常与何平叔谈论老、庄及《易》，往往感到他的言辞比义理佳妙，不过我又说不过他。”（《魏志·管辂传》注引《管辂别传》）精于占卜之道的管辂也很佩服何晏的清谈才能，他说：“与裴徽、何晏诸君清言，使人精神清发，废寝忘食；如与其他人谈，则令人昏昏欲睡。”何晏称扬王弼，既表明王辅嗣的玄学造诣确实出类拔萃，同时也反映了何晏的博大襟怀。

何晏、王弼是正始玄学的领袖人物，两人相比，王弼的玄学造诣和成就都在何晏之上。《王弼别传》说：“其论道，博会文辞不如何晏，自然有所拔，得多晏也。”（《魏志·钟会传》注引）在语言辞采方面，王弼略逊一筹；而在自然超拔、有所创见这一点上，王弼又胜过何晏，也就是说，在玄学义理方面，何晏甚至远远不及王弼。事实也的确如此。《世说新语·文学》记道：“何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨。何意多所短，不复得作声，但应‘诺诺’。遂不复注，因作《道德论》。”同书另有一则提到这回事，但情节略有不

同：“何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣；见王注精奇，乃神伏……因以所注为《道》《德》二论。”前一则说“注《老子》未毕”，可能更近事实。何晏正为《老子》作注解，后来听王弼谈论他自己注《老》的大义，便自愧弗如，且不能赞一词，只好连声应答“是呵是呵”，于是把自己治《老》心得写成《道德论》；而王弼的《老子注》，陆德明誉为“其后（指河上公《老子章句》之后）谈论者莫不宗尚玄言，唯王辅嗣妙得虚无之旨”（《经典释文·叙录》），直到如今，仍是学者备加推重的权威著作。何晏虽然逊于王弼，但仍是当时第一流的玄学家，这一点毋庸置疑；而且何晏少有重名，善谈易、老，正始间又身居高位，经过他的提倡、鼓吹，玄学方始成为新一代学术，他在这方面所起的作用又是王弼所无法代替的。所以，何晏和王弼都是正始之音当之无愧的领袖。

不过，王弼的性格素质颇有缺陷。作为一个学者，他长于思辨而短于事功，没有当上黄门侍郎，内心十分怅然；又不通人情世故，常以自己所长讥笑别人，“故为时士所嫉”，当时士林舆论对他的为人看来不会有多少好话。正始十年（249年），司马懿趁齐王曹芳、曹爽等人南出洛阳为明帝扫墓的机会，在洛阳城内发动政变，控制了京城，结果曹爽被杀，何晏等一大批名士都被灭族。王弼也被免职，这可能与他受何晏赏拔不无联系。当年秋，王弼病逝，时年24岁，思想界的一颗巨星过早陨灭。据说司马师接到王弼的死讯时感伤不已，“嗟叹累日”。



### 3. 老子“与圣人同”·“老不及圣”

老子与圣人孔子相比，到底谁的地位更高一些？这是一个纠缠不清而又回避不了的问题。自两汉经学衰落以来，士大夫喜谈老、庄，那么，孔子在人们心目中的圣人地位多少要打些折扣，价值观念上发生这一变化，应该说是合理的吧。而且事实似乎也正是如此，当时名士往往喜欢或者以“圣人”自居、或者把什么人比譬为“圣人”：如王弼就曾“自比尼父”；司马师得知王弼死讯，连连叹道：“天丧予！天丧予！”而这正是孔子伤悼颜回时发出的浩叹；祢衡称赞孔融，说“仲尼不死”；《易·系辞》说“夫《易》，圣人之所以极深而研几也，”“唯深也，故能通天下之志”等几句本是《系辞》对“圣人”的描述，何平叔却用来品题夏侯泰初和司马子元……甚至还有更出格的：甚有辩才、“善论纵横”的刘陶（曹魏名臣刘晔之子）居然对傅玄说：“仲尼不圣”，认为孔子不算是圣人。从以上种种不难看出，在当时一些士大夫（主要是玄学名士）的心目中，孔子作为圣人的地位已经有所动摇，至少并不十分确定不移。这个问题本来也许可以限定在学术范围之内，然而不幸的是，它又过于敏感，非常容易转化成政治上的问题。曹操杀孔融，公布的“大逆不道”的罪名中就包括祢衡称“仲尼不死”这一条；刘陶的结局也不妙：曹爽失败后，刘陶被免职家居，并且“乃谢其言之过”，不得不承认“仲尼不圣”这句话说错了，不久同样被司马氏杀掉。所以，正始名士在多数时候仍然一致承认孔子是圣人，承认老

子以及庄子的地位在圣人之下，这种态度也为后代玄家所继承。然而，这种承认似乎并不怎么心甘情愿，也不理直气壮，似乎总有几许无奈的苦涩。

《文章叙录》说：“自儒者论以老子非圣人，绝礼弃学”——因为《老子》有“礼者，忠信之薄而乱之首”、“绝圣弃智”、“绝学无忧”这类话，而何晏则“说与圣人同”，并且“著论行于世。”（《世说新语·文学》刘注引）不仅何晏认为老子“与圣人同”，比何晏晚一百多年的周颐也说“自释（佛教）之外，儒纲为弘，过此而能与仲尼相若者，黄老实雄”（《弘明集》卷六），可见这是当时比较流行的一种看法。王弼对老孔高下这一命题的诠释更为机智、更富有玄学色彩，《世说新语·文学》载：“王辅嗣弱冠诣裴徽，徽问曰：‘夫无者，诚万物之所资，圣人莫肯致言，而老子申之尤已，何邪？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老、庄未免于有，恒训其所不足。’”对圣人不肯谈及万物之本的“无”，而老子却再三申说善言玄妙的裴徽感到无法解释，于是问王弼；王弼的回答大意是，“无”是不可能加以说明的，因此，圣人虽然已经“体无”（与“无”同体），却常常谈及“有”；老子庄子尚未达到“体无”，还未能免除“有”，所以才经常谈论其所不足的“无”。这里王弼提出的精义有二：一是“圣人体无”，一是“老不及圣”；而老子之所以不及孔子，就是“未免于有”。但是，“体无”的桂冠是玄学家王弼献给孔子的，清人陈澧指出：“辅嗣谈《老》《庄》，而以圣人加于老、庄之上；

然其所言圣人体无，则仍是老、庄之学也。”（《东塾读书记》）汤用彤先生也说：王弼答裴徽之语“阳尊儒圣，阴崇道术”，“尤见其融会儒道之用心”（《魏晋玄学论稿·王弼之周易论语新义》）。王弼的老学造诣为何晏所“神伏”，何晏当然也会赞同“老不及圣”的判断，所以名僧道安说：“何晏王弼咸云老未及圣。”（道安《二教论》）不过，“老不及圣”的实质在于会通儒道，而不是其他。

#### 4. 援老入儒以通玄

以何晏、王弼等人为代表的正始玄学家“阳尊儒圣、阴崇道术”，致力于调和儒道，以新的学术来取代没落的儒家经学。他们服膺老庄，喜谈“三玄”，但又绝不是一味虚无、不关心现实；在现实政治上，他们同样倾注了自己的热情。

魏明帝太和六年（232年），许昌景福殿落成，何晏应诏上《景福殿赋》。借这个机会，他希望明帝效法虞舜的无为而治，“除无用之官，省生事之故；绝流通之繁礼，返民情于太素”。这说明早在正始以前，何晏就是关心国事、注意朝政的。正始时期，何晏出掌吏部，且是曹爽推行“改制”的核心人物之一，裴徽曾赞扬他“有经国才略”。对何晏任吏部尚书时的表现，诸书评价不一，如《魏略》就持基本否定的态度；晋人傅咸则说：“正始中，任何晏以选举，内外之众职各得其才，粲然之美于斯可观。”（《晋书·傅玄传附咸传》）当年傅嘏、傅玄与何晏之间形同水火，作为傅玄之子，傅咸的这番话决不会有溢美之辞，应当比《魏略》之类更近事实。正始后期，

曹爽等人日渐骄奢腐化，放松了对司马氏集团的防范；对“改制”产生的一些弊端也不弥补纠正，因而又大失民心。曹爽尚浑然不觉，不知大祸将至；何晏对面临的危险有所察觉，内怀忧惧，却无可奈何。正始八年（247年）秋，何晏上疏规劝皇帝，说：“善为国者必先治其身，治其身者慎其所习，所习正则其身正，其身正则不令而行；所习不正则其身不正，其身不正则虽令不从”；“所与游必择正人，所观览必察正象；放郑声而弗听，远佞人而弗近，然后邪心不生而正道可弘也。”（《魏志·三少帝纪·齐王芳》）当时齐王芳不过十五六岁，内外军政大权都由大将军曹爽一手把持，曹爽才是事实上的“为国者”，所以，何晏的这些告诫实际上是对曹爽而发，可惜于事无补。何晏曾赋诗言志，诗中有“常畏大网罗，忧祸一旦并”、“且以乐今日，其后非所知”等语。“大网”已经徐徐张开，“忧祸”看来难以避免，自己既无力回天，又无路可退，只好过一天是一天——其内心之苦闷可想而知。

从以上所述不难看出：何晏素来关心朝政，并不脱离现实，他既有“经国才略”，又有清醒的头脑；而且，他的政治主张和入世方式都是儒家的，舜“无为而治”、“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”、“放郑声，远佞人”等等，都是孔子说过的话。那么，这一切与何平叔作为玄学的形象岂不矛盾？与他“喜谈老庄”的学术思想岂非南辕北辙？当然不是如此，因为“圣人体无”。在王、何等玄学家的心目中，孔圣之说乃是最纯粹、最彻底的“无”，只不过他老人家从不

谈论这“不可以训”的“无”；老子之说也是“无”，（然而尚“未免于有”，）因此，孔圣、老子在根本上是一致的。于是，在玄学名士看来，他们纵论“三玄”，似乎就是发挥那“圣人莫肯致言”的精义；于是，他们在诠释儒家经典时，自然会或无意或有意地援老入儒。

何晏的玄学著述大都散佚，其断章残句尚能散见于他书，如《道德论》的一些文字曾被张湛《列子注》引用，才得以流传；然而他的《论语集解》却相当完整地保存至今。此书虽是“集诸家之善”而成，仍然基本上反映了何晏的学术思想，会通儒、道，以老解儒是其重要特色。比如：孔子说：“志于道，据于德，因于仁，游于艺”（《论语·述而》），孔子这里所说的“道”本指政治之道；何晏则用老子之“道”为解：“道不可体，故志慕之而已”——“道”无形无相，不能凭感觉器官去把握，只能用思维去领会。孔子说：“为政以德”（《为政》），主张用“德”来治理国家、来进行教化，这个“德”与今天“道德”一词的含义大致相当；何晏解释这句，说：“德者无为”，即本于《老子》三十八章“上德无为而无不（或作以）为”。孔子说：“回也其庶乎，屡空”（《先进》），本是感叹颜回虽有不错的道德学问，却总是陷于困穷境地；何晏则解道：“其于庶几每能虚中者，唯回怀道深远”，释“空”为“虚中（心）”，说“不虚心，不能知道”，就把“空”解释为老子所说的虚无空寂的境界，解释为“致虚极”（《老子》十六章）的“虚”，等等。

此外，正始玄学领袖王弼、夏侯玄诸人，也同样援老入儒、以老解儒，同样反映了玄学兼综儒道的学术特色。王弼与裴徽谈论时所说的“圣人体无”就是最明显不过的例子，王弼还有《论语释疑》之作（原书已失，清人有辑本），对“志于道”一句，《释疑》解释为：“……是道不可体，故但志慕而已”，与何晏《集解》如出一辙，足见当时以老解儒的风气。夏侯玄亦然，比如《论语·泰伯》中孔子赞美尧的一段话：“荡荡乎，民无能名焉；巍巍乎其有成功也”，夏侯玄解道：“天地以自然运，圣人以自然用；自然者，道也。道本无名，故老氏曰‘强为之名’。仲尼称尧荡荡无能名焉，下云巍巍成功，则强为之名……”（《列子·仲尼篇》张注引，这段话大约出自夏侯玄《本玄（一作“无”）论》），可见夏侯玄也把孔子“老子化”了。

何晏、王弼等援老入儒，对儒家经典赋予玄学新义，把玄学追求义理、追求超言绝象的抽象原则融入儒家经术，开出一代新风。

#### 5. “贵无”和“崇有”

王弼、何晏提出的“贵无”论是正始之音的基调，也是魏晋玄学的主流。

《老子》说：“天下万物生于有，有生于无”，正始玄学家对此加以发展，在“有生于无”的基础上提出“以无为本”的新命题。王弼认为：“天下之物皆以有为生，有之所始，以无为本”；“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。”

(《老子注》)万事万物以有形有象有名的形式存在，这就是“以有为生”，也是对老子说的“生于有”的发展；而有形有象有名的万物之始生，则是以“无”为根本依据。所谓“无”，就是“未形无名”，无有形象、不能用言语表述，亦即超言绝象。超言绝象是“无”的本质；“无”虽然“不可以训”，但却是“有”发生和存在的根本，是“万物之所资”。王弼注《周易》，也发挥了“以无为本”的思想：“天地以本为心……寂然至无，是其本矣。”(《复卦》注)何晏的见解也差不多。《例子·天瑞》张湛注引何晏《道论》说：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成”，“无”是没有形象、不可言说的，“道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声”；正因为“无”超言绝象，才能“昭音响而出气物，包形神而章光影；玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之员(圆)。员方得形而此无形，白黑得名而此无名也。”

王弼、何晏的“贵无”论说万事万物因为“无”而产生、以“无”为根本，不说“无”生出万事万物，在哲学思维上比《老子》的“有生于无”、“道生一，一生二，二生三，三生万物”一系列论述显得更为抽象，也更为精致。

《晋书·王衍传》说：“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《庄》，立论以为：天地万物皆以无为本；无也者，开物成务、无往而不存者也，阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”这段话可以视为对“贵无”论的概括：天地万物都以“无”为

根本；“无”创始物类、成就众务，而且无时不有、无处不在，非时间、空间所能范围，阴阳依恃它而化生，万物依恃它而成形，贤士依恃它而成就德行，不贤者依恃它而免祸全身。所以，“无”的作用实在妙不可言。

正是因为“无”“无爵而贵”，“无”“开物成务”，“贵无”哲学便成了正始玄学家观照宇宙、体察人事的思想武器，同时也是他们安身立命、成德保身的精神支柱；而且在整个魏晋南北朝时代产生了极大影响。

西晋元康时期（291—299年），裴頠“深患时俗放荡，不遵儒术”、“风教陵迟”，力图“矫虚之弊”，于是著《崇有》、《贵无》二论。裴頠（267—300年）字逸民，其父裴秀虽不以玄学清谈名世，却被时论目为“后来领袖”；然而頠之叔祖裴徽“善言玄妙”，“才理清明，能释玄虚”，是正始玄学名家之一，堂叔裴楷（裴徽子）与名列“竹林七贤”的王戎齐名，楷弟裴绰“善言玄理”，裴绰之子裴遐“以辩论为业，善叙名理”，辩才不减口若悬河的郭象……可见裴頠亦出自玄学世家。裴頠本人既深通玄学，又“善谈名理”，“为言谈之林藪”，与元康玄学领袖王衍、乐广旗鼓相当；他的《崇有》、《贵无》两文“文辞精富，为世名论”，可惜《贵无论》早佚，《崇有论》载于《晋书·裴頠传》。

在《崇有论》中，裴頠提出：“总混群本，宗极之道也”，最高的道不是“无”，而是“群本”，即万物万有的汇综；又说：“生而可寻，所谓理也；理之所体，所谓有也”，“理”



(规律)即寓于“有”(有形有象的具体存在)之中。他还反驳“有生于无”、“有之所始，以无为本”的观点，认为：“至无者，无以能生，故始生者，自生也”，无不能生有，绝对的“无”什么也生不出来，万事万物的最初产生都是“自生”的，既非“生于无”，也不是“恃无以生”；“虚无是有之所谓遗者也”，“有”与“无”是相对待的，“有”的遗失状态便是“（虚）无”，“无”不能脱离“有”而绝对存在，所以根本谈不上谁“生于”谁、谁“始于”谁这类问题了。《崇有论》又说：“观老子之书……其以无为辞而旨在全有，……若谓至理信以无为宗，则偏而害当矣”，老子论述“无”，目的就在于“全有”，要是以为“至理”真的是“以无为宗”，则失之偏颇、绝非允当，所以不能片面“贵无”；可是，“先贤达识”未深论及此，有人甚至“阐贵无之议，建贱有之论”，于是“虚无之言日以广衍”，致使“礼制弗存，无以为政”，士大夫的操行和社会风气也越来越糟。

看来，裴颢的本心或许在于折衷“有”、“无”，在玄学关于“本末有无”之辨中别开天地，而并非“贵有”而“贱无”——贵有贱无，则同样有“偏而害当”之失，所以他既论《崇有》，同时也论《贵无》。遗憾的是，他的《贵无论》早就亡佚，片言只字不存，令后人无从知其大概，难以为“折衷‘有无’”一说找到更充分的证据，也不敢说对裴颢的思想有一个比较全面比较确切的认识。

裴颢“理具渊博，贍于论难”。《世说新语·文学》载：

《崇有论》问世后，“时人攻难之，莫能折”，只有“妙善玄言”的王衍出马，才仿佛能够略胜一筹；而当众人用王衍所说之理与裴頠论难，却仍然不能驳倒他。

### （三）竹林诸贤

#### 1. “名教”与“自然”

名教与自然的关系是玄学家讨论的题目之一。所谓“名教”，简单说来，就是三纲五常所规定的伦理道德观念，和与之相适应的一整套行为规范。所谓“自然”，意即非人为，本来就是如此，就是万物（包括人）的自然本性，而且这种自然之性本来就是完备充足的，不待外求，当然也不能够限制、扭曲、改变。道家认为，“忠”“孝”之类，是人的自然之性本来就具有而且充足的素质，只要人的思想及行为都出于自然，那么“忠”“孝”等等自然也就在其中了；如果“忠”“孝”尚须外求，尚须人为地标榜提倡，这就从反面证明人的自然本性受到压制，提倡“忠”“孝”就不免造作，正好说明人的行为有悖于自然。只须效法自然、循道而行，“忠”“孝”等等自然而然蕴含在其中。《老子》说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”，这大约是有史以来第一次论及名教与自然之间的关系。

正始玄家认为：名教出于自然。从字面上看，这个说法似乎承认了名教的合理性，而实际上是在强调名教不可违反

人的自然本性，有以自然限制名教的含意。夏侯玄说：“圣人以自然用”，王弼说：“圣人体无”，圣人是崇尚自然的、是体道而行的；那么，圣人规定纲常名教、制作礼乐制度不用说也是以自然为法则的，而且，制礼作乐的目的就是使百姓返朴归真，复归大道。王弼注《老子》“朴散则为器”句，说：“朴，真也；真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长，以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于—也”；注“始制有名”句，说：“始制官长，不可不立名分以定尊卑”，认为政治伦理和名教都是“道”（自然）的产物。王弼又说：“竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱真朴以全笃实”（《老子指略》），所以“圣人以不言为主，则不违其常；不以名为常，则不离其真；不以为为事，则不败其性，……崇本以息末，守母以存子”（同上），认为自然为本、为母，名教为末、为子，主张崇尚自然，以无为为本，让名教的作用在“崇本”“守母”的前提下自然发挥显现。

王弼的见解是否合乎老子本意，这里且不详论，但“名教出于自然”的认识对道家的自然无为和儒家的纲常名教这二者间的关系作出了玄学家能接受的合理解释，既符合正始玄学“以无为本”的学术原则，又适应了调和儒道的时代需要。

正始十年，司马懿发动政变，一举消灭曹爽集团，当世名士半遭杀戮。此后十余年中，司马师、司马昭兄弟相继掌

政，致力于肃清政敌，又有夏侯玄、李丰、王广、张缉等众多名士被害。《晋书·阮籍传》说：“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者”，“名士少有全者”六字，真不知浸透多少鲜血！继何晏、王弼而起的嵇康、阮籍等竹林名士对名教的激烈抨击正是在这种背景之下出现的，他们认为，名教与自然 是矛盾的，不相容的，鼓吹“越名教而任自然”。

## 2. 喜欢打铁的嵇康

嵇康（223—262年）字叔夜，因曾任中散大夫，后人称为“嵇中散”；他的妻子是曹操的曾孙女，所以很自然地被司马氏视为异己。叔夜幼年失父，母亲和兄长对他十分溺爱，用他自己的话来形容，就是“有慈无威”，“不训不师”（《幽愤诗》），于是养成散漫疏放的个性；虽然他也曾去洛阳为太学写石经，但儒家经术对他的影响仍较为淡薄。成人之后，目睹司马氏种种作为，嵇康深切感到“权智相倾夺，名位不可居”（《答二郭》之三），越加身心放逸，不愿过问世事，而常与同样仰慕庄、老的阮籍、山涛等友人优游竹林之下。由于参与竹林之游的名士一共七位，时人便号为“竹林七贤”。关于“竹林”，《水经注·清水》引《述征记》说：“山阳（今河南修武）县城东北二十里，魏中散大夫嵇康园宅，今悉为田墟，而父老犹谓嵇公竹林地，以时有遗竹也”（此据《艺文类聚》64，与今天所能见到的《水经注》诸版本小异），郦注又说：“（长泉）又径七贤祠”，“向子期（向秀）所谓山阳旧居也，阮籍、嵇康、山涛、王戎、向秀、刘伶、阮咸等“同

居山阳，结自得之游，时人号之为竹林七贤”，这都表明“竹林”即嵇康家中的竹园；后世学者，如汤用彤陈寅恪诸先生，则认为“竹林”可能与佛教有关（据佛教典籍，“竹林精舍”是佛说法处之一，也是印度佛教徒最早的寺院；又晋代洛阳有竹林寺）；而且郗道元提到的在嵇康宅旧址建起的七贤祠甚至还曾改为竹林寺。比较言之，还是前一说可信，因为《述征记》的作者郭缘生是晋人，距七贤的年代不算久远，并且有关七贤的记载都未有涉及佛教处。

竹林七贤在当时及后世都极受推崇，而嵇康、阮籍则是“竹林之风”（包括学术和精神气质两方面）的当之无愧的领袖。嵇康对名教礼法极为敌视，认为“六经”压制、扼杀人的自然之性，而有道君子气静神虚，清真寡欲，所以能“越名教而任自然”（《释私论》）；他拒绝与司马氏合作，当山涛、阮籍等人违背初衷服务于司马氏时，他仍安贫乐道，坚持隐居不出。后来山涛升迁，向司马昭推荐嵇康接任尚书吏部郎，嵇康竟写信与之绝交，为历史留下一篇坦荡而激烈的《与山巨源绝交书》。

嵇康“性绝巧，能锻铁”（《文士传》），经常与二三友好在后园打铁为乐；他也替人家打制一些铁器，尽管家道丝毫说不上宽裕，却从不收受报酬。嵇康酷好打铁的原因何在？是穷极无聊的一种排遣？还是对司马氏而作的一种暗示，有点儿“专为锻金之冶而不为受锻之金”（魏源语）的意味？我们不得而知，这里似乎也用不着去探究。我们可以肯定的是，

打铁同清谈一样，都属于嵇康“任自然”的表现，都是他名士生活的一部分，其中并不一定有什么深意；当然也不妨想象，在锤声叮当、火花飞溅之中，嵇康可能领略到一种身心交泰的自然愉悦，与清谈带来的满足可谓异曲同工。受嵇康影响也嗜好此道的有向秀，可能还有吕安。向秀（227—272年）字子期，与嵇康、吕安友善，“其趋舍进止，无不必同；造事营生，业亦不异。常与嵇康偶锻于洛邑，与吕安灌园于山阳，收其余利，以供酒食之费”（《太平御览》引《向秀别传》）。过去打铁，常须两人配合，一人掌锤，负责锻打成形，是为主；另一人为辅，负责调整炉火的大小强弱，所以叫作“偶锻”。吕安（？—262年）字仲悌，虽不在“七贤”之列，与嵇康的友情却特别深厚，“每一相思，则千里命驾”，从东平（在今山东省）家中跑到洛阳去与嵇康相见；如果嵇康不在家，吕安便“独坐车中”，“求康儿共与戏，良久则去”（干宝《晋纪》），看来也是一个超凡脱俗、师心任气的名士。

嵇庸遗落世情，拒不出仕，唯与竹林诸贤优游林下，同向秀吕安辈偶锻后园，除此之外，与其他人少有接触。《文士传》说：“（嵇康）家有盛柳树，乃激水以环之，夏天甚清凉，恒居其下傲戏，乃身自锻”，“唯亲旧以鸡酒往，与共饮噉清言而已”，这正是嵇康日常生活风貌的写照。

### 3. 《广陵散》终成绝响

嵇康虽然遗世高蹈，但却坚守不仕司马氏的原则，这就鲜明地表现了他对世事的激烈态度，也表明他并非真正幽居

隐遁、不问人间事，所以最终仍然未能躲过司马氏的屠刀。汲郡共北山（在今河南辉县北，又名九峰山）隐者孙登早就看清了这一点，他曾对嵇康说：“君才则高矣，但保身之道不足，难乎免于当今之世。”魏景元三年（262年），司马昭以“言论放荡，害时乱教”的罪名杀掉嵇康；而直接的原因，还得从钟会说起。

钟会（225—264年）字士季，出身名门。其父钟繇官至太傅，曾为《周易》、《老子》作训解；其母也“特好《易》、《老子》”，常叫钟会反复诵读，所以钟会自幼即深受《易》《老》影响。正始中，钟会追随何晏，已经崭露头角；其为人又善窥政治风向，不久即投入司马氏的怀抱，因而正始之后也备受重用；且明敏强干、狡狴多智，司马师誉为“王佐才”，司马昭呼为“张子房”（佐刘邦定天下的张良）。钟会这位贵公子亦非名教中人。荀勖与他为甥舅之亲，两人之间却没有多少亲情可言，荀有宝剑价值百万，放母亲钟夫人处，擅长书法的钟会“学荀手迹，作书与母取剑”，从此据为己有。荀勖明知是阿舅捣鬼，一时之间倒也无法可想。不过，荀勖后来的报复仍极富雅趣：钟会与兄钟毓耗资千万建造新宅，荀勖甚精画艺，便偷偷潜往这所新居，趁钟氏兄弟尚未迁入的空隙，在正门前庭画上钟繇之像，“衣冠状貌如平生”，以致“二钟入门，便大感恟，宅遂空废”；于是当时人们都说荀勖获利“过于所失数十倍”。在军国大事上，钟会同样无所顾忌。公元263年，钟会与邓艾分两路攻蜀，邓艾偷渡阴平，先入成

都，钟会嫉其功多，更想独吞胜利果实，竟在剑阁拦截邓艾上奏朝廷的章表，模仿邓氏笔迹加以窜改，“令词旨倨傲，多自矜伐”，致使邓艾父子冤死。可见钟会任性而行且不择手段，实属小人之无忌惮者一类。有意思的是，钟会又很在乎当时士林对他的态度观感，总想博得头等名流的青眼相照。公元253年，夏侯玄被捕入狱，负责此案的官员正是钟会之兄廷尉钟毓，钟会“因便狎之”，想借这个机会与夏侯玄结交。可是夏侯玄不齿其为人，虽身陷囹圄仍不假辞色，正气凛然地一口回绝：“虽复刑余之人，未敢闻命！”“钟君何相逼如此也！”对竹林翹楚嵇叔夜，钟会也下了不少功夫，嵇叔夜是何等人物！对钟会这个司马氏的心腹智囊岂肯折节下交？钟会老羞变怒，恨之次骨，于是鼓动其如簧之舌，终陷嵇康于死地。

“才性四本”是玄学重要命题之一。所谓“才性”，指材料与性质，袁准（字孝尼）《才性论》说：“曲直是木之性；曲者可以做车轮，直者可以作椽子，即是木之材。贤、不肖是人之性；贤者为师，不肖者为资，是人之材。所以，性言其质，才名其用。”也即是本与末，体与用；“性”为本、为体，“才”为末、为用，引而申之。便有才能（才）与操行（性）的含义。所谓“四本”，即“才性同、才性异、才性离、才性合”，也就是探讨才、性之间究竟是一种怎么样的关系。当时的玄学家中，李丰主“才性异”，傅嘏主“才性同”，王广主“才性离”，钟会则主“才性合”；其中，“合”与“同”相近，“离”与“异”相近。后来钟会“集而论之”，合诸家论说，编



成《才性四本论》一书（已佚），时间约在魏甘露元年（256年）。书成之后，钟会“甚欲使嵇公一见”，希望藉此显露自己的玄学造诣，获得嵇康的欣赏，可能也隐含企求倾向于曹氏的名士群体对自己的谅解；然而，钟会又深知嵇康“性烈而才峻”，害怕遭到诘难，放在怀中的《四本论》就始终不敢拿出来，结果是“于户外遥掷，便回急走”（《世说新语·文学》），从门外把书扔将进去，便狼狈逃窜，可见心虚到了极点。这可能是钟会想结识嵇康的初次尝试。

后来的一次就大不相同了。数年之后，钟会又去拜访嵇康，“乘肥衣轻，宾从如云”，还邀约了不少当时“贤俊之士”同往。到了嵇康家，钟会一行人直入后园，嵇康正在大树下打铁，向秀为之“鼓排”（“排”是一种鼓风吹火的装置，当时多以水为动力；“鼓”为操纵之意）。面对这一伙不速之客，“（嵇）康扬锤不辍，傍若无人，移时不交一言”。钟会无法再坐下去，起身便走，此时嵇康开口了：“何所闻而来？何所见而去？”钟会倒也不含糊，应声答道：“闻所闻而来，见所见而去！”自此以后，便与嵇康不共戴天。

对像嵇康这样的与曹魏集团沾亲带故的名流，司马氏本来就很不放心，何况嵇康表现出的那种坚不合作的强硬态度，何况还有钟会在其间播弄是非！司马昭有意辟嵇康为博士，嵇康不就；景元二年（261年），山涛举嵇康自代，嵇康写信与之绝交，说自己“非汤武而薄周孔”，又“刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发”，更激起了司马昭的怒火。钟会趁机进言道：

“嵇康，卧龙也，不可起；公无忧天下，顾以康为虑耳！”劝司马昭杀嵇康，幸得山涛从中转圜，才未加追究。第二年，机会终于来了。吕安之兄吕巽为了霸占弟媳，便诬告吕安“挝母”，致使吕安被流放。远在边郡的吕安写信给嵇康，可能是由于愤激，信中颇有犯忌的文字，于是被逮回洛阳，嵇康也受牵连下狱；审理此案的，就是吕巽的好友司隶校尉钟会。钟会给嵇康下的判辞说：“今皇道开明，四海风靡，边鄙无诡随之民，街巷无异口之议。而康上不臣天子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用；无益于今，有败于俗。昔……孔子戮少正卯，以其负才乱群惑众也，今不诛康，无以清洁王道。”（《文士传》引）当时，不仅三千太学生上书朝廷，请求免去嵇康死罪，而且“于时豪俊皆随康入狱”；不幸的是，这一切可能更令司马昭感到此人非除不可。嵇康终于在洛阳东门外的马市被处死。

临刑前，嵇康的神色一如平日，既不激愤，也无哀伤。他从前来诀别的兄长那儿接过自己心爱的琴，调弄试音，凝神端坐，然后“目送飞鸿，手挥五弦”，清越而悠扬的琴声一时回荡在刑场上空……一曲终了，嵇康怅然叹息：“袁孝尼曾经想学此曲，当时我还舍不得教他。可惜！可惜！《广陵散》自今绝矣！”在生命即将逝去的最后时刻，自幼喜爱音乐的嵇康引为遗憾的是，世人从此以后再也听不到像他那样的妙手弹奏《广陵散》这一名曲了！

#### 4. “礼岂为我辈设也”

与嵇康齐名，同为“越名教而任自然”的急先锋者有阮籍。阮籍（210—263年）字嗣宗，父亲阮瑀曾受业于蔡邕，为“建安七子”之一。阮嗣宗“博览群籍，尤好《庄》《老》”，著有《达庄论》、《通老论》等。其《通老论》说：“道者，法自然而为化；侯王能守之，万物将自化”，认为万物都合于自然，都体现自然；又说：“《易》谓之‘太极’，《春秋》谓之‘元’，老子谓之‘道’”，鲜明地表现出玄学贯综儒道的学术特色。阮籍“本有济世志”，想作王业的“良辅”、建功之“英雄”；可是目睹“天下多故，名士少有全者”，因此“不与世事，遂酣饮为常”（《晋书》本传）。同时，阮籍发现所谓“道德礼法”尽被“奸人”所窃据，成为司马氏戕害名士消灭政敌的工具，于是高唱“自然”而“自绝于礼法”（黄节语）。

毁弃名教，“自绝于礼法”，正是嵇、阮两人“神契”的思想基础。“阮籍能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之”；嘉平（249—254年）中，阮籍之母去世，嵇康兄嵇喜去吊丧，“籍不哭，现其白眼”，嵇喜回去后很不高兴。嵇康赴吊时却是携酒抱琴而往，“籍大悦，乃现青眼”，两人从此结为知己。

阮籍为人率性自然、旷放不羁而胸怀坦荡。《世说新语·任诞》载：其“邻家妇有美色，当炉酤酒”，阮籍与王戎常去那里饮酒，“阮醉，便眠其妇侧”；酒家主人开始“殊疑之”，很有些不放心的，后来发觉这位酒客纯是任性而为，绝无他意，也就不以为怪了。王隐《晋书》还记有如下一段故事：阮籍邻家少女有才而美，未嫁而亡；阮籍与之非亲非故，与这位

少女也素不相识，却前往痛哭，“尽哀而去”。爱美欣赏美，乃是人的天性。阮籍所倾注的，是一腔自然淳厚的真性至情；所痛悼的，是造物的如斯完美的作品竟不得永年，仅此而已，岂有他哉！按礼法的规定，“叔嫂不通问”（《礼记·曲礼》），嫂嫂和小叔子之间，是不能互相问候的。阮籍却毫无顾忌，公然与归宁回娘家的嫂嫂相见并道别；有人因此讥评他违背礼法，阮籍傲然答曰：“礼岂为我辈设也？”

“礼岂为我辈设也”一语，不光是对礼法之士的反击，而且更反映出阮籍关于“名教与自然”的看法，此中大有深意。《老子》说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”；又说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”仁、义、礼之类，本是“自然”的末节、“大道”的余事，人只须因任自然，法道而行，仁义礼等等也就自然而然地蕴含在其中，无迹可求，亦不落言诠；到了礼需要“设”的时代、需要以之作为思想和行为的仪轨的时代，不用说，那就必然已经是“大道废”的衰时乱世。在阮籍看来，眼下正是这种衰时乱世，“人伦有礼，朝廷有法”（嵇康《绝交书》）正是大道陵迟的结果；司马氏以及党附司马氏的缙绅先生、礼法之士标榜名教而不遗余力，其所作所为实际上却务在使道德礼法败坏丧失、扫地以尽！所以，阮籍虽有“济世志”，但又绝不屑于与这帮人沆瀣一气，于是才鼓吹“越名教而任自然”，才发出“礼岂为我辈设也”这种惊世骇俗的反诘。

阮籍酷好登临山水，他听说苏门山（在今河南辉县西北）中有一位得道的高人，便欣然入山，前往参学请益。这位苏门先生——王隐《晋书》及后来唐人修的《晋书》都误以为就是嵇康所遇的孙登——却像维摩诘一样，始终不发一言。归来后，阮籍写了一篇《大人先生传》，以抒发寄托自己的情怀。在这篇寓言式的作品中，他借苏门先生之口，对礼法及礼法之士大加鞭挞。文章把礼法之士比喻为裤裆里的虱子，说：“虱之处乎裈中，逃乎深缝，匿夫坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裤裆，自以为得绳墨也。饥则啮人，自以为无穷食也”，一旦“炎丘火流，焦邑灭都，群虱死于裈中而不能出。汝君子之处区内，何异夫虱之处裈中乎！”他还毫不留情地揭露礼法之士的极端虚伪：“今汝造音以乱声，作色以诡形”，“怀欲以求多，诈伪以要名”，“坐制礼法，束缚下民”，实则“假廉以成贪，内险而外仁”；并且痛快淋漓地指出：“汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳！”对苏门隐者，阮籍十分推崇，尊之为“大人先生”，由衷地赞美他“飘飘（摇）于天地之外，与造化为友”，“超世而绝群，遗俗而独往”，“细行不足以为毁，圣贤不足以为誉”，堪称“自然之至真”；那些“服有常色，貌有常则，言有常度，行有常式”、“进退周旋，咸有规矩”的名教君子骨子里倒是货真价实的“细物小人”，根本就没有资格与“大人先生”相提并论。这类“细物小人”不但不自惭形秽，反而“欲论其短长，议其是非”，认为大人先生“行为世所笑，身无由自达”，“可谓

耻辱”，岂不哀哉！

在精神上，阮籍与他笔下的世外高人是融为一体的。

#### 5. 不预世事，全身远祸

同嵇康相比，阮籍的性格或许更为复杂，也不像前者那么刚烈。生逢乱世，阮籍更善于自我保全，在他的思想与他的行为之间，因此也颇多牴牾，令人眼花缭乱。

他虽然任性不羁，却又“喜怒不形于色”，不至于作出像嵇康对待钟会那样的不留情面的事。一方面，他自己行事不拘礼教，打心眼里瞧不起世俗礼法之士，认为“不通于自然者不足以言道”（《大人先生传》），因此常以白眼相向；另一方面，他又“发言玄远”（《晋书》本传），既不涉及世务，也不评论某个具体的人。嵇康曾说：“阮嗣宗口不论人过，吾每师之，而未能及；至性过人，与物无伤”（《与山巨源绝交书》），可见，要修炼到这种地步，很不容易，而且也一定非常痛苦。

他崇尚自然，“尤好《庄》《老》”，主张“无君而庶物定，无臣而万事理；保身修性，不违其纪（自然法则）”（《大人先生传》），然而在仕宦出处之际却由不得自己的性儿。早在正始初年，其时阮籍33岁，太尉蒋济“闻其有隼才”，要罗致他为属官，阮籍拒不应命，蒋氏大怒；经亲友一再劝喻，阮籍才勉强到职，但不久即託病辞归。这是阮籍初入仕途。司马氏掌权后，名士半遭杀戮，在这种情势之下，他却又出来为官，连事司马氏父子三人；虽然史无明文，其非出自本心

则无可怀疑。

阮籍身为司马氏的僚属，却“不与世事，酣饮为常”，时时与司马氏保持距离，跟钟会对司马氏那种倾心投靠、竭力尽智的态度毫无相似之处；同时，他又绝不走极端，绝不令司马氏过于难堪。这便是阮籍远祸全躯的处世之道。司马昭曾有意替儿子（即后来的晋武帝）“求婚于籍”，娶阮籍之女为妻，阮籍却一醉六十日，竟使司马氏求婚之议没有机会提出；那个不甘寂寞而且心怀叵测的钟会也曾多次询问窥探阮籍对时政的看法，企图从中罗织罪名，而阮籍“皆以酣醉获免”。景元四年（263年）冬，魏又封司马昭为晋公，进位相国、加九锡，司马昭再三辞让，趋附司马氏的公卿百官将劝进，使阮籍为“劝进表”。按传统作法，“进相国，加“九锡”是禅让帝位的先声，当事人应表示不敢接受，手下百官则以“劝进”的形式推波助澜，所以，“劝进”及“劝进表”对野心勃勃的司马氏而言，其意义非同寻常。但阮籍却并不放在心上，又是“沉醉忘作”，使者来取表文时，他尚“据案醉眠”。其时百官咸集，只等劝进表一到，便同往司马昭府上敦劝，于是使者只好唤醒阮籍，“籍便书案”——随手写在几案上，由使者抄录成文，“无所改窜，辞甚清壮”（《晋书》本传），“时人以为神笔”（《世说新语·文学》）。

后代不少史家对阮籍作劝进表一节颇有微辞，认为此举不忠于魏，有失节之嫌，宋人叶梦得说得更尖锐：“……（阮籍）佯欲远昭而阴实附之……至劝进之文，真情乃见。籍著

《大人论》，比礼法士如群虱之处裨中，吾谓籍附昭乃裨中之虱，但偶不遭火焚耳。”（《避暑录话》）余嘉锡先生亦同意叶氏之论，且进一层分析说：阮籍附司马昭，“或非其本心”，但“既已惧死而畏势”，又恐“一旦司马氏事败，以逆党见诛”，于是“沉湎于酒，阳狂放诞”以避祸；而当手握重兵的反对派如母丘俭、诸葛诞等被先后消灭，“才同陈思（曹植），武类太祖（曹操）”的魏帝曹髦（曹丕之孙，254—260年在位）遇害，司马氏取代曹魏的格局已经形成的情况下，“遂为之草劝进文，籍之情可以见矣”（《世说新语笺疏·任诞》“阮籍遭母丧”条疏文）。这么说来，一代名士阮嗣宗哪里称得上“至性过人，与物无伤”？简直就是欺世盗名的伪君子、政治投机商！

当然，也有为阮籍开脱的。如明人陈德文说：从阮籍所作劝进文的内容看，“固存魏惓惓之忠也”；茅坤认为阮籍“不讳为此文”乃是有远虑，其文“深合大雅之体”，与通常歌功颂德的谀辞不同。清人何焯则认为阮籍“巧于立言”，如阮文中有“明公盛勋超于桓文”的说法，这是希望司马昭效法齐桓晋文，霸而不王；又有“谢支伯、揖许由”之语，这又是希望司马昭将来辞让天下（据说尧曾禅让天下于子州支伯、许由，两人皆拒而不受）。

比较以上两种看法，前者持论太苛，后者多方回护，不免有断章取义之嫌，这里且不必深说；而两者又有一个共同的立足点，即：阮籍理当忠于曹魏。这其实恐怕难以成立。



阮籍“越名教而任自然”，并且“自绝于礼法”，对于礼法名教中的“君臣之伦”有他自己的理解和评价。他在《通老论》中写道：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训，故君臣垂拱，完太素之朴；百姓熙洽，保性命之和”，这是对老子思想中的有关内容加以引述和发挥，也是阮籍心目中的理想政治，然而，现实却使他得出“无君”的结论：“无君而庶物定，无臣而万事理”，因为“君立而虐兴，臣设而贼生；坐制礼法，束缚下民”（《大人先生传》），所以，不论是作为老庄之徒，还是作为一个正视现实的知识分子，阮籍都不会相信“君为臣纲”之类的说教，更不会用“君臣之伦”来规范约束自己。

再者，认为阮籍忠于或者应当忠于曹魏，也没有实际依据。前面曾经谈到，阮籍 33 岁以前未曾出仕，这对他那样的名家子来说，是很不寻常的事；初登仕途，也是情非得已，而当时不折不扣是曹家的天下。这一点至少足以说明阮籍不乐仕宦，珍视自己作为一个“人”的个性自由，如果联系到其父阮瑀当年不应曹操辟命、甚至躲入深山的事实，则个中意味尤堪咀嚼。正始八年（247 年），曹爽欲召阮籍为大将军府参军，这时司马懿同曹氏之间的对立已经公开化、白热化；阮籍如果真有“济世志”而且忠于曹魏，那么这正是他一展身手的不遇之机，然而阮籍力辞不就，屏归田里。可见在阮籍身上，来自庄、老的“傲然独得、任性不羁”远远压倒来自儒家的“济世志”。“忠于曹魏”当然也属子虚，既是“任自

然”，便不会为人为的君臣关系所束缚。在道家思想来看，“圣人”不仁，以百姓为刍狗”（《老子》五章），有道的统治者对臣民无所谓“仁”，有道的统治者“处无为之事，行不言之教”（《老子》二章），对臣民不加干预，是以“不爱”为“爱”；百姓对这样的统治者则是“不知有之”（《老子》十七章），完全感受不到有任何压迫感或统治力而“皆谓我自然”（同上）；天下国家社会都自然和谐地运转，就无所谓君臣关系，或者说，“自然”的君臣关系也就蕴涵在其间。阮籍也说：“道者，法自然而为化，侯王能守之，万物将自化。”（《通老论》）曹丕承乃父余威废汉建魏，是阮籍亲见之事，魏朝诸帝亦绝非“守道”“法自然”的“圣人”；即使以儒家的观点，曹魏集团也是破坏“君臣之伦”的罪魁，阮籍自然不会以之为应当效忠的对象。

司马氏的所作所为一如曹魏当年，且有过之而无不及，司马师、司马昭（字子上）兄弟对待异己更是毫不容情。当年夏侯玄被逮入狱，司马懿旋即去世，许允（字士宗）对夏侯玄说：“无复忧矣。”以为司马师等与夏侯玄既为清言之友，必不至加害。夏侯玄却叹道：“士宗，卿何不见事乎！此人（指司马懿）犹能以通家年少遇我，子元、子上，不吾容也！”明乎此，就不难理解为什么阮籍当初可以拒不应召、可以称病去官，而在司马氏当国以后却不再这样做了。同样的道理，他也不必效忠司马氏。

阮籍托身司马氏，仅仅是为了全身远祸，问题就是这么

简单。他淡于荣利，所以，“朝论以其名高，欲显崇之”，他却不为所动，“禄仕而已”（《魏氏春秋》）；他对司马氏自有自己的看法，所以与之貌合神离、近而不亲。严格说来，他违背本心而入仕途，可以看成人性弱点所致；然而，如果一定要目为“失节”或者贪生怕死，则未免过于苛刻，犯了“明于知礼义而陋于知人心”的通病。嵇康以“刚肠疾恶、遇事便发”自命，对好友阮嗣宗的屈节从仕却泰然处之，一无异辞，这已经足够说明问题。

司马氏父子兄弟，都是奸雄一路，不至于对阮籍的态度和内心看不清摸不透；正因为看得清，知道此人虽不是倾心归附、却又不至于公然唱反调，所以对他格外宽容。不管怎样，阮籍名重天下，能将如此一位人物罗致入幕，对司马氏而言，就是一笔无形的政治财富。此外，阮籍自己行事的分寸也拿捏得恰到好处，司马昭曾说：“天下之至慎者，其唯阮嗣宗乎！每与之言，言及玄远，而未尝评论时事、臧否人物，可谓至慎乎！”（《世说新语·德行》“晋文王称阮嗣宗至慎”条刘注引李秉《家诫》）对如此一位在政治上小心翼翼到了极点的当世名流，怎么还狠得下心来去吹毛求疵？所以，虽然阮嗣宗在名教方面颇多革命性的言行，“至为礼法之士所绳，疾之如仇，幸赖大将军保持之耳”（嵇康语），大将军司马昭自愿充当保护人，那些缙绅先生便奈何阮籍不得。

阮籍的职位是大将军从事中郎，当时司马昭威势赫赫，僚属百官敬惮之如王者，在他面前连说话也不敢高声，唯有阮

籍，却“箕踞啸歌，酣放自若”。其时相聚清谈的风习依然很盛。有一次，某官员谈及自己处理的案件中有涉及儿子杀害母亲的，阮籍说：“杀父尚可，怎么能杀母呢！”一座人纷纷责怪他失言，司马昭问道：“杀父是天下之极恶大罪，岂能认为‘尚可’？”阮籍回答：“禽兽知其母而不知其父。杀父不过是禽兽之类，杀母则禽兽不如！”大家这才心悦诚服。为母亲服丧期中，阮籍在司马昭举办的宴会上依旧饮酒吃肉，“文俗之士”何曾（此公生活奢侈，日食万钱，还叹息没有值得下筷子的地方；当时任司隶校尉，有纠弹百官之责，史称其“至孝”）当面斥骂他是“纵情背礼，败俗之人”，并向司马昭进言：“明公正以孝治天下，而阮籍重丧期中竟公然在此饮酒食肉，宜流放海外，以免污染华夏！”司马昭却说：“嗣宗居丧致病，瘦弱如斯，君等不能为之忧虑，夫复何言！况且有疾而饮酒食肉，也不算违背居丧之礼啊！难道不能因为我而宽容几分吗？”（《世说新语·任诞》、《晋书·何曾传》）

《文士传》、《晋阳秋》等书都提到：“晋文帝（司马昭）亲爱（阮）籍，恒与谈戏，任其所欲，不迫以职事。”可以推想，与上面所述相类似的事恐怕还有不少。

## 6. 穷途之哭

嵇康称阮籍“至性过人”，《晋书》也说阮籍“外坦荡而内淳至”，阮籍是至情至性之人，他鼓吹的“越名教而任自然”绝不是任性而为、放诞不羁。前面曾经提到，仁义礼本是“自然”的枝叶，体任“自然”、法“道”而行，仁义礼即

在其中，阮籍正是真正悟得老庄自然哲学之精义，毁弃那种以人为的“名教”，践履“自然”的礼法，“心无措乎是非，而行不违乎道”（嵇康《释私论》），是真正懂礼法也真正守礼法的高尚君子。

由于大丧之中而饮酒食肉，阮籍备受攻讦，其实他对母亲的爱极真极深。《魏氏春秋》说：“（阮）籍旷远不羁，不拘礼俗。性至孝，居丧虽不率常检，而毁几至灭性”，在形式上不拘守常规的礼节，却几乎因过度哀恸而死。据《晋书》记载，阮籍母亲去世时，他正和人下围棋，对奕者要求停止，他却定要决出胜负。一局终了，阮籍“饮酒二斗，举声一号，吐血数升”；下葬时，又“饮二斗酒，举声一号，因又吐血数升，毁瘠骨立，殆至灭性”。这段文字将阮籍的丧母之痛表露无遗，哪里是“纵情背礼败俗之人”？

不过，当时名教中人也有对阮籍上述举动表示理解的。《世说新语·任诞》载：裴楷去吊丧时，“阮方醉，散发坐床，箕踞不哭”；裴亦不以为怪，管自铺席于地，哭吊尽哀而去。有人问裴楷：“主人哭，吊客才行礼致哀，这是吊唁的规矩。阮既不哭，君何为哭？”裴楷答曰：“阮方外之人，故不崇礼制，我辈俗中人，故以仪轨自居。”这种看法，在礼法之士中可能绝无仅有：阮籍虽然“不崇礼制”，居丧期间“不率常检”，但丝毫不能说明他不孝，不能认为他伤风败俗；“方外之人”不必拘守“俗中人”的仪轨。

在私生活方面，阮籍固可以“越名教而任自然”，可以

“心无措乎是非而行不违乎道”，发舒胸怀中之至性真情——诸如醉卧酒家妇傍、哭吊不相识邻女、与嫂通问候等等，都属此类，因为“大将军”不在乎，认为以上种种无关痛痒，乐得时时保持回护，以要敬贤爱士之名；而在出处进退问题上，他却无法随心所欲。面对残酷的现实，他不得不屈身降志，勉强入官，不但不能领略“或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归”的自然天趣，还要一反“傲然独得，任性不羁”的个性，以“至慎”的心态同俗物群小周旋，其内心之酸楚，非语言笔墨足以形容；于是，阮籍“酣饮为常”，借酒以浇胸中垒块。

正元二年（255年），阮籍出为东平相（“相”相当于太守）。《晋书》载：“籍乘驴到郡，坏府舍屏障，使内外相望，法令清简。旬日而还。”此事起于阮籍本人提出的要求，他对司马昭说：“籍平生曾游东平，乐其风土，愿得为东平太守。”司马昭“大悦，即拜东平相”。一笠一驴，潇洒赴任；拆掉官署的围墙，大刀阔斧地进行一番改革，使教令清宁；十天之后，又一笠一驴，潇洒而归。李太白有诗咏其事：“阮籍为太守，乘驴上东平。剖竹十日间，一朝风化清。偶来拂衣去，谁测主人情？”（《赠闻丘宿松》）倏然而来，倏然而去，确实令人难以捉摸。阮籍求守东平的理由是“乐其风土”，而其所作《东平赋》又说此地是“幽荒之途”、“穷野之都”，“匪修洁之攸丽，于秽累之所如”，极道其风土之恶；境由心造，情怀恶劣，则触目尽是恶山水，这还勉强可以解释，却不能说明此

举动机何在。由从事中郎而郡太守，从官秩上讲是连升三级；十日之间便政令简、风化清，可见既有治政之才，办事也很顺遂，为什么又拂衣而去？当时司马昭刚刚继司马师执掌大权，阮籍可是想借新旧交替之机逃出樊笼，既而猛省这一步“高升”适得其反、以致更难以解脱司马氏的纠缠，于是又匆匆而回？这只是我们的猜测——李白尚且说不出个究竟，我们当然就更隔膜了。不过，认为阮籍此举的本心是想离司马氏尽可能远一些，这个推断大约不至于错到哪里去；那么，出守东平的小插曲更加深了阮籍的落寞和绝望。返洛阳后，司马昭又让他回任大将军从事中郎原职。

嵇康被害后，阮籍的心绪愈加坏到极点。听说步兵校尉官署中贮有美酒三百斛，而且伙伕善于酿酒，于是阮籍“求为步兵校尉”，司马昭自然从其所请。因此，后人又称他为“阮步兵”。阮籍虽出任俸禄二千石的大吏，仍“不治官事，日与（刘）伶等共饮酒歌呼”（王隐《晋书》）；而且“虽去佐职，恒游府内，朝宴必与焉”（《晋书》本传）。已经由大将军府僚属转为朝廷命官，却仍然不得不扭曲自己的本性和人格，把自己厌恨的角色继续演下去，《晋书》这一句算得点睛之笔。

有道是“举杯销愁愁更稠”（李白诗原句作“愁更（一作“复”）愁”，笔者以为“稠”字亦颇传神，因妄意偷换），杯中酒怎么销融得了阮嗣宗内心那股不平之气！他常常独自驾车外出，漫无目的，也不循一定的路径，任意辘辘而行，“车迹所穷，辄恸哭而返”。放眼茫茫世间，竟找不出一条能够走

得通的路，这是何等大悲苦！此时阮籍年近桑榆，身体素不强健；“终身履薄冰，谁知我心焦！”（阮籍《咏怀》之三十三）回首平生，都在这种极不自然、极为郁闷的境况中度日，而且看来已经再也不可能改变，万般无奈、无尽凄楚，一腔悲愤也只能以“穷途之哭”的方式频频宣洩……他还曾经登上广武山（在河南荥阳东北），面对五百年前楚汉交兵的古战场，抚今追昔，不由得感慨万千：“时无英雄，使竖子成名！”《孟子》说：“五百年必有王者兴”，把阮籍的慨叹与这句话和在一起咀嚼，其身世压抑之感与满腔愤懑之情鼓荡欲出。

嵇康死后一年，阮籍也郁郁以终。

#### 7. 竹林其余诸贤

嵇康、阮籍志趣高远，才名籍籍，是竹林玄学当之无愧的领袖，他们之下，还有山涛、向秀等人。

山涛（205—283年）字巨源，为“七贤”中年齿最长者。他“少有器量，介然不群；性好《庄》《老》，每隐身自晦”（《晋书》本传），年四十方入仕途，为郡主簿、部从事等下级官吏，其时正值正始年间。与嵇、阮不同，山涛热衷富贵，完全是另一流人物，他之名列竹林，在今天看来，简直是历史的误会，此人处世圆滑，善于与时俯仰，见机行事。他早年失父，家境向来拮据，未出仕时，曾同妻子开玩笑：“忍寒，我当作三公，不知卿堪为夫人否？”一当官，却正逢朝中斗争激剧之秋，他也决不恋栈。为河南从事时，与石鉴共宿，半夜间，他用脚踢醒石鉴，说：现在是何等时势，你居然酣睡！



知道太傅（司马懿）称病不出意味着什么吗？石鉴说：宰相三度不入朝视事，按旧例发尺一之诏解除他的职务就是了，你忧虑什么！山涛叹息道：“咄！石生无事马蹄间邪！”——你没有读过《马蹄》吗（《马蹄》为《庄子》中的一篇，阐发清静无为之理）怎么不懂身处乱世当隐身避祸的道理？于是“投传（弃官）而去”。不出两年，司马懿杀曹爽。这以后，山涛始参与竹林之游。

山涛本好《庄》《老》，又善于与人交往，初识嵇、阮，就“契若金兰”，并对妻子说：“可以为友者，唯此二生耳！”孙盛《晋阳秋》说他“与嵇阮诸人箸忘言之契”，可见对庄老思想的共同爱好是他们之间友情的基础。山涛笃于“朋友”一伦，后来嵇康与之绝交，但内心仍很看重他，视为“可以托六尺之孤”的朋友，所以临死前曾对年仅十岁的儿子嵇绍说：“巨源在，汝不孤矣！”从另一角度看，竹林之游可能又极大地提高了山涛的名声，可以说为他提供了投靠司马氏的资本。当他脱离竹林、去见司马师时，后者竟说：“吕望欲仕邪？”加之他和司马氏兄弟的母亲有点亲戚关系，于是从此青云直上，后来官至右仆射、司徒，果然位列三公。

向秀（227—272年）字子期，“清悟有远识”，“雅好老庄之学”。他与嵇康、吕安过从甚密，“并有拔俗之韵”，但又“趣舍不同；嵇康傲世不羁，（吕）安放逸迈俗”，对向秀“雅好读书”这一点都颇不以为然。

此前，玄学家对《老子》的重视超过《庄子》，通常都是

“老”在“庄”前，合称为“老庄”，这一时期则往往称“庄老”，可见《庄子》的思想已经比《老子》更能契合新一代士大夫的心境。然而，对《庄子》的研究尚嫌不足，“注《庄子》者数十家，莫能究其旨要”，于是向秀打算来为《庄子》作注。他把自己的想法告诉嵇康吕安时，两人却齐声反对：“书诂复须注？徒弃人作乐事耳！”虽然如此，向秀仍不为所动，“于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风”，以至吕安读后惊叹道：“庄周不死矣！”《竹林七贤论》说：向秀注“读之者无不超然，若已出尘埃而窥绝冥”，“能遗天下、外万物”，“复使动竞之人顾观所徇，皆怅然自有振拔之情矣”（《世说新语·文学》刘注引）；《晋书·向秀传》也说向注“发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟”。这说明，向秀《庄子注》对玄学有着不容忽视的推动作用。可惜向秀注本后来失传，不过，其注文由于为多家称引，所以仍有相当部份散见于他书（如《列子》张湛注、《世说新语》及刘注、《经典释文》等等）而留存至今。

西晋惠帝之世（291—306年），又有郭象《庄子注》问世。郭象（252—312年）字子玄，史称其“少有才理，好《老》、《庄》，能清言”，“时人以为王弼之亚”，是当时著名玄学家。他的《庄子注》在向秀注的基础上“述而广之”，又别为新义，“最有清辞道旨”，足以代表古代“庄学”的最高水平，从而“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛”，将玄学推向了又一个新的高峰。由于《世说新语》有郭象剽窃向秀注“以为己注”的

说法，在清代以前，认为郭注乃剽窃而成的看法几乎成为定论；近世学者多方探索求证，力辨其诬，基本推翻了上说，才澄清这一桩学术公案。

向秀还有《周易注》，虽然没有达到他的《庄子注》那种水平，却也“大义可观”，可惜未能传留后世；他还撰有同嵇康讨论“养生”的《难养生论》，此文载《嵇康集》，附嵇康《养生论》之下，是反映向秀哲学思想的重要材料。

嵇康、吕安遇害后，向秀不得不设法自我保全。他“应岁举”（古代制度，州郡每年应向朝廷举贤荐能）入洛，途经嵇康山阳旧居，作《思旧赋》以抒痛悼亡友之情。谒见司马昭时，司马昭还逼问道：“闻君有箕山之志，何以在此？”——箕山在河南登封东南，是传说中巢父、许由隐遁之所。向秀答云：“巢、许狷介之士，未达尧心，岂足多慕！”这是表示：巢、许拘谨守节，不识变通，又不了解圣君之心，自己并不怎么仰慕他们。一番剖白使他得以过关，向秀从此进入仕途，但“在朝不任职（事），容迹而已”。

刘伶字伯伦，是竹林诸贤中又一极具特色的典型。他“身長六尺，容貌甚陋”，身材长相都很差劲，而且“沉默少言，不妄交游”，却与容貌瑰伟奇杰的嵇康阮籍一见如故，“欣然神解，携手入林”。因为刘伶其貌虽不扬，然而“放情肆志，常以细宇宙齐万物为心”，所以“悠悠忽忽，土木形骸”，从内心到外表一例纯任自然，自有出群绝俗的风致；不加修饰，已得老庄神髓。

刘伶“唯酒是务”、狂放好饮，这一点颇与阮籍相近，而且两人也经常相聚酣醉。不过，酒之于刘伶，却绝不是化解块垒忘却悲愁的麻醉剂，更不是借以消极避祸的道具，而是兀兀然陶醉于大道境界、神游宇宙八荒的津梁。他的《酒德颂》是一篇不可多得的妙文，其中写道：“有大人先生，以天地为一朝，万期为须臾、日月为扃牖、八荒为庭衢；行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如”，这样的“大人先生”（其实就是作者本人）已与自然合体，与造化同心；而且他“止则操卮执觚，动则挈榼提壶。唯酒是务，焉知其余？”突然笔锋一转，指向礼法俗士：“有贵介公子、缙绅处士，闻吾风声，议其所以”，乃至“奋袂攘襟、怒目切齿，陈说礼法，是非蜂起”；而“先生”此刻正奋髯含杯，箕踞引觞，“无思无虑，其乐陶陶。兀然而醉，豁尔而醒，静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形；不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯观万物，扰扰焉如江汉之载浮萍；二豪侍侧焉，如蜾蠃之与螟蛉”——与表里俱澄彻的“大人先生”相比较，“贵介公子、缙绅处士”之类不过是小小可怜虫而已！

刘伶与酒有关的韵事甚多。《世说新语》刘注引《名士传》说，他“常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锺（铁锹）随之，云：死便掘地以埋”。《庄子·齐物论》说：“方生方死，方死方生”，“死生无变于己”；刘伶深知此理。“生”与“死”是相互转化的；“生”或“死”是自然的规律，“死生之变犹春夏秋冬四时行耳。故死生之状虽异，其于各安所遇，一也”

(郭象语)。正是“酒”，也只有“酒”，才能使刘伶“悠悠忽忽”，物我两忘，与自然融为一体，与“道”打成一片，因而能超脱于生死之外，视生死为一回事。《世说新语·任诞》载：“刘伶病酒，渴甚”，便向妻子要酒喝，其妻“捐酒毁器”，哭泣着劝告说：“君饮太过，非摄生之道，必宜断之！”刘伶道：“说得极是。但我控制不了自己，只有在鬼神面前发誓，才能断得了！你给我准备酒肉吧。”于是，妻子“供酒肉于神前”，请刘伶发誓：“伶跪而祝曰：‘天生刘伶，以酒为名（古“名”、“命”通用），一饮一斛，五斗解醒。妇人之言，慎不可听。’便引酒进肉，隗然已醉矣。”在刘伶心目中，酒便是命、便是“道”——摄生之道，当然不会把妻子的劝告当回事。这个故事也极为生动地将刘伶那种放达而又诙谐的性格表现出来，而且还可以说，刘伶的“诙谐”也与道同体。《任诞》篇又载：刘伶“纵酒放达”，在家中经常“脱衣裸身”，光着身子；客人见了大为不悦，众口一辞同声谴责。刘伶却说：“我以天地为栋宇，屋室为，幠（同“褌”，裤子）衣，诸君何为入我幠中？”这些话看上去仿佛荒诞不经，甚至强辞夺理，然而其中有深意存焉。刘伶“细宇宙齐万物一死生”，天地不过是人生方时短暂停留的房舍；“屋室”和“幠衣”毫无二致，都是用以遮蔽风雨、抵御寒冷；穿衣服与不穿衣服又有什么不同？诸君不达大道，反而对我处于自然的状态、呈露自然的形体而忿忿不平、大惊小怪，这才是真正的荒唐！刘伶还深通“不争之德”。《晋书·刘伶传》说：他曾经喝醉了酒与

“俗人”发生冲突，对方拔拳相向，“伶徐曰：‘鸡肋不足以安尊拳。’其人笑而止。”与刘伶的不拘俗礼、纵酒放达相似者有阮咸。

阮咸字仲容，是阮籍的侄子。叔侄二人共为竹林之游，同为天下名士、一代风流，于是后世文人常用“大、小阮”作为叔侄的代称，以表赞美之意。《名士传》说阮咸“任达不拘，当世皆怪其所为”；他的放达别具一格，似乎更难为世人接受。《世说新语·任诞》记载：阮咸和姑母的鲜卑族使女恋爱，“及居母丧，姑当远移”，本来许诺将“鲜卑婢”留下，可是最终仍然携婢同回夫家。当时阮咸正在接待客人，得知此事，立即“借客驴追婢”，追上后，便与之同乘一驴而返，并且说：“人种不可失。”后来，“胡婢遂生胡儿”，于是取名“孚”（谐“胡”），又以汉朝王延寿《鲁灵光殿赋》“胡人遥集于上楹”中的“遥集”一语为字；阮孚在东晋时亦成名士——这些当然都是后话。阮咸因此大受舆论抨击，被讥为“纵情越礼”。《任诞》篇又载：“诸阮皆能饮酒”，阮氏家族大约有“善饮”的基因。一次，阮咸与同族聚饮，“以大甕盛酒”，诸人都围甕而坐，不用杯盏，“相向大酌”；这时“有群猪来饮”，诸阮也不驱赶，于是人畜共处，争饮于一甕。不用说，这个场面极为荒唐，然而却在很大程度上反射出阮咸对礼法名教的蔑弃和抗争，以及对个性解放个性自由的追求。

《名士传》称阮咸“哀乐至到，过绝于人”，说明阮咸乃是真率坦荡、毫不做作的性情中人，其格调之高洁可谓出类

拔萃。郭奕有人伦鉴识，对当时人物很少推许，对阮咸却“见之心醉”，大为叹服。山涛也说，阮咸“真素寡欲，深识清浊，万物不能移也”；并先后三次推荐他为吏部郎，认为阮咸“若在官人之职”，负责官吏的选拔，“必妙绝于时”，但司马炎都不同意。礼法俗士认为阮咸“耽酒浮虚”、“纵情越礼”、行为荒诞；然而在玄学家看来，阮咸的一言一动都是真性情的自然流露，而且“深识清浊”，表面上突破名教不拘礼法，实质上则神契于“大道”的纯正。

阮咸还善弹琵琶，妙解音律，时人誉为“神解”，是当时首屈一指的音乐天才。他曾创制乐器；唐人即称这种乐器为“阮咸”，近代叫作月琴。

像刘伶、阮咸（当然也包括阮籍、嵇康）的这种狂放不羁很不容易学，至性真情、高尚品格和深厚的玄学修养，三者缺一不可；缺者一模仿就难免流于恶趣，堕入魔道。阮籍之子阮浑“清虚寡欲”，“风气韵度似父，亦欲作达”，随父亲作竹林之游；但阮籍认为他“未识己之所以为达”，亦即尚不具备自然放达的思想基础，便阻止道：“仲容已预之，卿不得复尔。”

竹林七贤中最末一位是王戎。王戎（234—305年）字濬冲，在七贤中品格气节最为差劲，他得以厕迹竹林、名列七贤，可能是因为阮籍的赏识；当然，他自身也颇多过于常人之处。王戎“幼而颖悟”，六、七岁时“尝与诸小儿游”，看见道旁一株李树果实累累，把树枝都压折了，孩子们争先恐

后跑去摘取，王戎却视若不见。路人问他为什么不去，他答道：“树在道边而多子，此苦李也。”摘来一尝，果然如其所言。正始年间，王戎父王浑与阮籍同为尚书郎，王戎当时随父在郎舍，《竹林七贤论》载：阮籍造访王浑，每每尚未坐定，就说：“与卿语，不如与阿戎语。”于是与王戎谈论，“必日夕而退”，相交如平辈，而此时王戎才十一、二岁。《晋书·王戎传》叙此事，作“戎年十五”，“少籍二十岁”，其错谬昭然。首先，阮籍生于公元210年，王戎生于公元234年，王戎比阮籍小二十四岁，《晋书》这一错误可能来自《竹林七贤论》；“戎年十五”则出自《晋阳秋》，该书说：“戎年十五，随父浑在郎舍，”而《晋阳秋》可能也是沿袭《七贤论》“籍长戎二十岁”的误记而误。其次，据《晋书·阮籍传》，阮籍应蒋济辟召“入就吏”，时间上不会早于正始三年（242年，这年十二月蒋始为太尉），“后谢病归；复为尚书郎，少时，又以病免。及曹爽辅政，召为参军，籍因以疾辞……岁余而爽诛”，曹爽被杀在正始十年（249年），是年王戎十五岁而阮籍正“屏于田里”；所谓“曹爽辅政”，当指正始八年司马懿称病不问朝政、曹爽独揽大权一事，从行文语气看，阮籍为尚书郎的时间距应蒋济辟召近而距曹爽辅政远，当不会晚于公元245年。如此说成立，则是年王戎十二岁，阮籍三十六岁。

阮籍虽然很赏识王戎，但同时也察觉到他有未能超俗的一面。《世说新语·排调》载：“嵇、阮、山、刘在竹林酣饮，王戎后往。步兵曰：‘俗物已复来败人意！’”王戎的回答也很



妙：“卿辈意，亦复可败邪？”

作为玄学名士，王戎自有其放达不拘的一面。正元二年（255年），其父王浑死；王浑“有令名，官至凉州刺史”，封贞陵亭侯，他的旧僚属“怀其德惠”，来吊祭时共同送钱多达数百万，然而王戎一毫不收，深获舆论称扬。王戎也是“至孝”之人。晋太康年间（279—289年），王戎之母去世；居丧期中，他照旧饮酒食肉，不拘礼制，但却因悲痛而“鸡骨支床”、“容貌毁悴”，要借助手杖才能站起来。然而，越到后来，他之所以为“俗物”的本来面目暴露得越是充分。王隐《晋书》说：“王戎为左仆射、领吏部尚书。自戎居选，未尝进一寒素、退一虚名、理一冤枉、杀一疽嫉，随其浮沉，门调户选。”（《初学记》卷十一引）可见，尽管史称王戎“有人伦鉴识”（《晋书》本传），但他居官却苟合取容、尸位素餐。而且王戎还变得格外贪财好利。他“家有好李”却“恐人得其种”，卖出之前竟先把李核钻破。他的女儿嫁给名士裴頠，出嫁时向他“贷钱数万”，其后女儿归宁娘家，王戎就没有好脸色；女儿马上把钱还给他，“乃释然”。他“园田周遍天下”却“常若不足”，老夫老妻两人经常“以象牙筹昼夜算计家资”；而且“性至俭”，不但“财不出外”，即使对自家也极为吝啬。因此，王戎颇遭物议，士林中之清慎者鄙其为人；天下百姓也认为这种守财奴已病入膏肓，不可救药（以上均见《世说新语·俭嗇》有关各条及刘注）。尽管如此，由于曾与嵇、阮这样的名士领袖同游竹林，王戎在魏晋名士之中仍然享有相

当高的声誉。

## （四）两晋玄风

### 1. 天下风流，王、乐称首

西晋时期，清谈盛行，谈士众多，袁宏作《名士传》，称这个时期的清谈家为“中朝名士”。《晋书·乐广传》说：“（乐）广与王衍俱宅心事外，名重于时，故天下言风流者，谓王、乐为称首焉。”王衍与乐广为当时天下谈宗，但两人格调高卑，又大为不同。

王衍（256—311）字夷甫，是王戎的族弟，生得“神情明秀，风姿详雅”。尚未成年时曾去拜访山涛，山涛一见，“嗟叹良久”，为他的风神所倾倒；辞去后，山涛还“目而送之”，并且说：“何物老妪，生宁馨儿！然误天下苍生者，未必非此人也”（《晋书·王衍传》）——当娘的是何等样人，竟生下如此一个儿子！然而以后扰乱天下的，恐怕就是此人啊。王衍的远房舅舅羊祜对他也有类似看法。王衍十四岁时，其父将被免官，羊祜当时为中军将军、尚书左仆射，于是王衍往见羊祜“申陈事状，辞甚俊伟”，而羊祜不为所动；王衍走后，羊祜对僚属宾客说：“此人必将以盛名处当世大位，然败俗伤化者，必此人也！”（《晋阳秋》）。

王衍“既有盛才美貌，明悟若神”，又“妙善玄言，唯谈《老》、《庄》为事”，清谈之际，“每捉玉柄麈尾，与手同色；

义理有所不安，随即改更，世号‘口中雌黄’”，被誉为“一世龙门”。晋武帝闻王衍之名，曾问王戎：“夷甫当世谁比？”王戎说：“未见其比，当从古人中求之。”王衍本人，则常以孔门高弟子贡自况。王衍衷心服膺王弼何晏的“贵无”学说，“贵无”自然也是他谈论的主要题目，名声既大，加之辩才无碍——所谓“义理有所不安，随即改更”正是对这一点的描述，并无贬意，因此，“贵无”之说风靡一时，“后进之士莫不景慕仿效”。后人对此也多有讥评，东晋庾翼便说他“高谈《庄》、《老》，说空终日；虽云谈道，实长华竞”。

《晋书》说王衍“初好论纵横之术”，说明他亦有用世之心；又说，“泰始八年（272年），诏举奇才可以安边者”，“尚书卢钦举为辽东太守，不就；于是口不论世事，唯雅咏玄虚而已”。其中上半句不大可靠，因为当时王衍年仅十七，举荐一个少年“安边”，于情于理不通。后来王衍官运亨通，直做到太尉。永嘉五年（311年），王衍被石勒俘虏。石勒与他相见，呼为“王公”；为保全性命，王衍替自己开脱，说自己“少不预事”，“计不在己”，还劝石勒称帝。石勒于是大怒，斥责道：“君名盖四海，身居重位，少壮登朝，至于白首，岂能说‘不预世事’？破坏天下，正是君罪！”话虽如此，石勒仍有惜才之心，他问部属：“我走遍天下，未尝见过如此人物，可以让他活下去吗？”决定杀王衍后，石勒还吩咐“不可加以锋刃”。死前，王衍喟然而叹：“呜呼！我辈虽不如古人，但当初如果不祖尚浮虚，而是尽力匡扶天下，也不至于有今

天!”——这句话后来成了清谈误国的“铁证”;清谈是否就是误国的罪魁祸首,且容后文讨论。

王衍既有超远脱俗的一面,也有庸俗可鄙的一面。他“希心玄远,未尝语利”。早年杨骏(武帝岳父)想把女儿嫁给他,他耻于攀龙附凤,“阳狂以免”。妻郭氏聚敛无厌,他极为不满,绝口不言钱;郭令使女以钱绕床,他早晨起身,无法下床,便呼使女:“举却阿诸物!”果然不提“钱”字。石勒兵逼洛阳,百官纷议迁都逃难,负责拒敌的王衍却卖掉自己的牛车(魏晋公卿士大夫多以牛驾车)以示与京师共存亡,人心始得安定。另一方面却又很不像样:他的女儿为太子妃,贾后迫害太子时,他上表请求准其女与太子离婚;他“虽居宰辅之重,不以经国为念”,却安插其弟王澄出镇荆州、族弟王敦出镇青州,说:“吾留京师,足以为三窟矣。”至于被俘乞活、劝敌称尊,已与变节无异。

乐广(?—304年)字彦辅,曾受夏侯玄赏识。其父乐方当年为夏侯玄僚属,“玄常见广在路,因呼与语”,后来对乐方说:“广神姿朗彻,当为名士。卿家虽贫,可令专学,必能兴卿门户也。”当时乐广年方八岁。不久乐方去世,乐广侨居山阳,“寒素为业,人无知者”;史称乐广“性冲约,有远识,寡嗜欲,与物无竞,尤善谈论”,应该就是这一阶段修学的结果,并且因此逐渐引人注目。裴楷曾与乐广彻夜清谈,事后赞叹道:“我所不如也。”王戎闻乐广名,举为秀才,裴楷又向太尉贾充推荐,乐广自此崭露头角,同时也进入仕途,后

来官至尚书令。

乐广清言的特色和优点是“言约旨达”。言辞简约而义理深远，可以说是玄学清谈的基本要求；王戎曾问阮瞻（阮咸子）：“圣人贵名教，老、庄明自然，其旨同异？”阮答曰：“将无同？”意为“能不同吗”或“也许同吧”。于是王戎“咨嗟良久”，立即辟阮瞻为掾，时人呼为“三语掾”（此据《晋书·阮瞻传》，《世说》所载稍有不同）。这则故事形象地表现了对清谈家“言约旨达”的欣赏和推崇。而乐广清言的这一特色在当时尤为突出，所以，“王衍自言与人语‘甚简至，及见广，便觉己之烦’”（《晋书·乐广传》）。《世说新语·文学》载：有谈客问《庄子·天下》“指不至”一句是何意，乐广并不剖析文句，仅以麈尾柄敲击几案，问：“至否？”客说：“至”。乐广立即举起麈尾：“如果至，怎么又能离开？”客乃恍然而悟。这与后世禅宗千七百则公案可谓异曲同工。又据《晋诸公赞》：乐广与裴頠清谈说理，“頠辞喻丰博，广自以体虚无，笑而不复言”。这又同维摩居士与文殊共论“不二法门”的故事颇为神似。

乐广擅长“约言析理”，格高而韵雅；“其所不知，默如也”，从不强作解人。曾同何晏等正始名士“共谈讲”的卫瓘对他赞美不已，说“每见此人，则莹然犹廓云雾而睹青天”，足以令人心旷神怡、鄙吝都去。

乐广为人诚恳厚道，“居才爱物，动有理中”，“凡所论人，必先称其所长，则所短不言而自现矣；人有过，先尽弘恕，然

后善恶自彰矣”。他曾任元城（今河北大名）令、河南尹，“所在为政，无当时功誉，然每去职，遗爱为人所思”。任河南尹时，太子被废，将幽闭许昌宫，命东宫故臣不得辞送，而“众官不胜愤叹，皆冒禁拜辞”。于是司隶校尉命河南中部都尉将“冒罪而送”者逮捕下狱；可是当时任河南尹的乐广却不惧贾后淫威，一收受这批“人犯”，马上就全部释放。由此看来，《晋书》说他“值世道多虞，朝章紊乱，清己中立，任诚保素而已”，这个评价应该说稍嫌低了一些。

## 2. 中朝名士大写意

西晋时期，清谈之风粲然可观，并且影响到东晋南朝。谈玄成为士大夫的重要生活内容，谈玄的能力及谈论中所表现出的仪容风度是品评人物高下的重要依据，王衍之所以被誉为“一世龙门”，就是因为他是当时谈宗，如经其品题、受其称许，便如登龙门，成为名士。这一时期享有声誉的清谈名士，除王戎、王衍、乐广诸人之外，还有裴楷、王澄、庾敳、裴頠、郭象、卫玠、谢鲲、阮瞻、阮修、王湛、胡毋辅之等，一时群星璀璨，竞尚风流。

裴楷字叔则，正始名士裴徽之子，比王衍年长近二十岁，成名也远在王衍之前。他少与王戎齐名，曾经钟会品题为“裴楷清通，王戎简要”，博览群书而“尤精《老》《易》”。司马炎代魏称帝时，曾“探策”（类似抽签）以卜算可传几世，谁知抽得的却是“一”！皇帝为之沮丧，群臣大惊失色；这时裴楷“正容仪，和声气”，从容进言：“臣闻：天得一以清，地

得一以宁，侯王得一以为天下贞。”于是武帝喜动颜色，群臣亦十分佩服。裴楷所云出自《老子》，其中的“一”就是“道”，他所以能一语解惑，既说明他本人精通玄学、长于谈论，也反映了玄学深入当时人心这一现实。裴楷“明悟有识量”，性情宽厚而洒脱。他曾造了一处住宅，其族兄“见而悦之”，他当下指宅相赠。去富贵之家作客，他常常“取其珍玩”，转手即施散贫穷；又请朝廷将梁、赵两个王子封国的租钱每年拨出数百万，用来周济亲族。有人讥笑他这是“乞物行惠”，他则以《老子》之语为答，说“损有余，补不足，天之道也”。裴楷特精理义，又“善宣吐”，往往使“听者忘倦”；他在西晋早期清谈上的地位一如稍后的王衍，后者曾说：“见裴令公（楷曾任中书令）精明朗然，笼盖人上，非凡识也。若死而可作，当与之同归。”

王澄字平子，为王衍之弟；庾敳字子嵩，两人声名相亚。王衍号称“一世龙门”，有人伦鉴识，曾品评天下之士，说：“平子第一，子嵩第二，处仲（衍族弟王敦字处仲）第三”；并且对乐广说：“名士无多人，故当容平子知”，四海之士如已由王澄题目，王衍即不再置评。经过如此吹嘘，王澄自然声誉日盛，“天下知与不知，莫不倾注”。其实，王衍的评价不无偏爱的因素，庾敳认为二王不如自己，王敦则认为自己当在王澄之上。王澄虽有重名，却轻薄无行，也没有与其名相称的事功，颇令“朝野失望”。王衍的儿子王玄（字眉子）就不大恭维他这位阿叔，王衍曾问他：“汝叔名士，何不相推重？”

眉子回答：“何有名士终日妄语！”刘琨也告诫王澄说：“卿形虽散朗而内劲狭，以此处世，难得其死！”王澄默然；后来果然为王敦所害。庾敳“雅有远韵”，自称是“老、庄之徒”，他曾读《庄子》，开卷才一尺多就丢开，说：“了不异人意！”认为自己的想法与老、庄暗合。可能正是因为庾敳性格中有“狂”的这一面，所以王衍与他没有什么交情，但他却口口声声称对方为“卿”——当时平辈之间以“卿”相称，表示亲暱；夫称妻亦用“卿”，反之则不可，《世说新语·惑溺》载：“王安丰（戎）妇常卿安丰。安丰曰：‘妇人卿婿，于礼为不敬，后勿复尔。’妇曰：‘亲卿爱卿，是以卿卿；我不卿卿，谁当卿卿？’”成语“卿卿我我”即由此而来——王衍说：“君不得为尔。”庾敳却回答道：“卿自君我，我自卿卿。我自用法，卿自用卿法。”另一方面，庾敳为人“简旷”，而且“伏理推心”。他曾撰有《意赋》，族侄庾亮见了，揶揄说：“若有意邪，非赋之所尽；若无意邪，又何必作赋？”答曰：“正在有意无意之间。”郭象好老、庄，善清言，庾敳对他称扬不已，常常说：“郭子玄何必减庾子嵩！”后来郭象党附太傅司马越，“任职当权，熏灼内外”，庾敳又对他说：“卿自是当世大才，我畴昔之意，都已尽矣！”将过去的称许赞佩之情一语勾销。庾敳“性俭家富”，温峤曾弹劾他“聚敛积实”，他非但不以为忤，反而因此更器重温峤，为之题目道：“森森如千丈松，虽磊砢有节目，施之大厦，有栋梁之用。”子嵩玄言的特点是“不为辨析之谈，而举其旨要”，王衍亦“雅重之”。



卫玠字叔宝，父亲卫恒，是历史上著名的书法家；杜甫曾有诗云：“学书初学卫夫人”，这卫夫人便是卫玠的堂姐。卫玠“少有名理，善通《庄》《老》”，自幼被祖父卫瓘目为神童。此人醉心玄学，就曾向乐广请教“梦”这个生理现象中所蕴含的哲学理趣，乐以“想”、“因”相答；卫玠百思不得其解，竟因此卧病在床。乐广听说，立即命驾前往，为他剖解分析，并赞叹说：“此儿胸中当必无膏肓之疾！”后来，卫玠成了乐广的乘龙佳婿，当时评为“妇公冰清、女婿玉润”，足见世人倾慕之情。后生一辈清谈名士，当以卫玠称首。琅邪王氏、太原王氏都是当时高门钜族，名士辈出，王澄、王玄、王济即为其中佼佼者，人们却认为“诸王三子，不如卫家一儿”。史称王澄“高气不群，迈世独傲”，然而他“每闻玠之语议，至于理会之间、要妙之际，辄绝倒于坐”，因此，当时又有“卫君谈道，平子三倒”的说法；王敦也把卫玠与正始时的王弼相提并论，名士谢鲲对卫玠更是佩服不已，礼敬如“亚父”。遗憾的是，卫玠素来体弱多病，作母亲的“恒禁其语”，不许他屡屡参与清谈；只有逢年过节亲族聚会之时，在亲友的一再敦请下，人们才能聆其妙语，而满座莫不咨嗟叹赏（见《晋书·卫玠传》）。

《论语》说：“君子以文会友。”在玄学盛行的时代，士大夫便是以清谈会友，对于他们，玄学清谈不仅是展露才华的学术活动，更是他们精神生活、文化生活的基本内容，当然，也是他们的最大的乐趣。据《世说新语·言语》载：“诸名士

共至洛水戏，还。乐令（广）问王夷甫曰：‘今日戏乐乎？’王曰：‘裴仆射（頔）善谈名理，混混有雅致；张茂先（张华字茂先）论《史》、《汉》，靡靡可听；我与王安丰（戎）说延陵、子房，亦超超玄箸。’像这样的清谈场面所在多有，可以说已经同当时士大夫的日常生活打成一片。同书《文学》篇又载：裴遐（裴頔族弟）与王衍第四女结婚，“婚后三日，诸婿大会，当时名士、王、裴子弟悉集”，郭象亦在坐中，并且向新郎发难，挑起论战。郭子玄既富辩才，又咄咄逼人；新郎则恬然应对，理致精微，而且“辞气清畅，冷然若琴瑟”，“四坐咨嗟称快”，王衍也觉脸上生光，颇为得意地对众宾客说：“君辈勿为尔，将受困寡人女婿！”这则故事与《晋书》关于卫玠为亲友族人谈玄的记载一样，都生动地反映了清谈已经深深融入当时士人的日常生活这一现实。

因此，是否精通玄理、擅长谈论，自然成为品评裁量人物高下的重要依据。王济以“能清言”知名，又有“人伦鉴识”，而且眼光颇高；他的叔父王湛却为人少言寡语，于是“兄弟宗族皆以为痴”。王湛“痴”名远播，甚至上达天听，晋武帝见到王济，总爱笑问他“痴叔死未”。如此调侃，使王济无言以对，同时越发瞧不起王湛，心目中根本不把他当亲叔父看待。不过，对这一点王湛倒是毫不在意。有一天，王济偶尔去王湛家，却发现其床头有一部《周易》，大觉匪夷所思，便问：“叔父拿此书何用？也曾看过么？”王湛笑道：“有时也看看。今天不妨与你切磋切磋。”于是叔侄俩人清谈竟日，王

湛“剖析入微”，所谈“妙言奇趣”多是王济前所未闻者。王济因此自愧弗如，折服不已，叹息说：“家有名士，三十年而不知！”回到家中，他对父亲王浑说：“今日始得一叔！”后来，武帝又问王济：“卿家痴叔死未？”这回王济理直气壮，答道：“臣叔不痴！”并且盛赞其才辩之美，王湛从此得享高名。

在醉心玄学的士大夫们的心目中，对清谈才能的看重和推崇已经超越学术畛域的纷争。清谈才能似乎被视为个人价值的终极体现。王衍和裴頠于“贵无”一端见解牴牾，互为水火，而王衍仍然由衷称赞对方“混混有雅致”，并且内心隐然视他为与自己旗鼓相当的清谈巨匠。《世说新语·文学》载：有“怀道之流”向王衍请教，不巧王衍因“昨已语多”，感到劳累，于是介绍来客去见裴頠，说：“身今少恶，裴逸民亦近在此，君可往问。”推许之情溢于言表。同书《品藻》篇又载：“世论温太真是过江第二流之高者。时名辈共说人物，第一将尽之间，温常失色。”温太真即温峤，是东晋初年的风云人物，其智勇才略足以雄视两晋，却不以清谈著称，这就未免有点不合时宜，所以当时士林舆论目之为第二流人物；更值得注意的是，温太真一代英颖，对此亦惴惴然若有憾焉。足见风气移人，贤者不免。

当司马氏专权之际，竹林名士鼓吹“越名教而任自然”，阮籍等不见容于何曾那样的世俗之士，被攻击为“纵情越礼”、“耽酒浮虚”，“宜流之海外”；中朝名士中的一群则更为极端，遁入魔道，完全走向反面，王隐《晋书》和《世说新

语·德行》都有记载说：王澄、胡毋辅之、阮瞻、谢鲲等人“皆以任放为达”，甚至“去巾幘、脱衣服、露丑恶、同禽兽”，还自诩“得大道之本”。这类荒唐放荡的行径，与玄学应该说毫不相干；岂止不相干，其实正是未明玄学真谛而表现出的一种东施效颦式的浅薄。所以乐广讥笑他们说：“名教中自有乐地，何至于此！”

### 3. 江左玄韵

永嘉五年（311年），匈奴前汉国大将刘曜攻破洛阳，旋即又入长安，中原士族纷纷逃往南方，史称“衣冠南渡”。公元317年，都督扬州江南诸军事、琅邪王司马睿在王导等人的辅佐下，于建康（今江苏南京）即位晋王，第二年三月即帝位，是为元帝，自此建立起江左偏安政权，历史上称为东晋。

江左玄学清谈的领袖，前有王导，后有谢安。

王导（276—339年）字茂弘，琅邪临沂（今山东临沂）人，是东晋著名政治家。以“北人”为主的东晋朝廷得以在江南立足，从而使司马氏的国祚能够再延续百年之久，王茂弘是不可或缺的关键人物；同时，他又具有深厚的玄学修养。《世说新语·企羡》载：“王丞相过江，自说昔在洛水边，数与裴成公、阮千里诸贤共谈道。羊曼曰：‘人久以此许卿，何须复尔？’王曰：‘亦不言我须此，但欲（刘注：一作“叹”）尔时不可得耳！’”裴成公即裴頠，上文已有介绍；阮千里即竹林七贤中阮咸之子阮瞻，在竹林诸贤的下一代中，“唯瞻为冠”

(《世说·赏誉》),亦属名士翹楚。这则记载说明,南渡以前,王导在洛水边常常与当时名流交游,共谈玄学,世人也早就认可了他在玄学中的地位,而王导过江之后,对当时盛况还恋恋不已——可见王茂弘早擅玄学之名。《世说新语·文学》载:“王丞相初过江,止道《声无哀乐》、《养生》、《言尽意》三理而已;然宛转关生,无所不入。”这条记载反映了王导之学术趋向。据记载,嵇康曾撰有《声无哀乐论》、《养生论》、《言不尽意论》,前两文至今尚存,而后篇早就亡佚;稍后的学者欧阳建则有《言尽意论》,与持“言不尽意”说者论战。南齐王僧虔说:“才性四本、声无哀乐,皆言家口实”(《诫子书》),“养生”、“言不尽意”也都是玄学之基本命题,“言不尽意”之说便是出自《周易》及《庄子》;因此,如说王导爱好欧阳建的《言尽意》,就不太好理解了,就整段文字而言,前后亦不免矛盾,《世说》原文大约脱一“不”字,以致上下文意难以连贯。王导只谈论此“三理”,然而却能引申发挥,“宛转关生,无所不入”,足以表明其学术造诣和高超的词辩口才。看来,王导对玄学前辈嵇康甚为心折,既爱好其学术,又仰慕其风范;《言语》篇说:“周仆射雍容好仪形,诣王公,……既坐,傲然啸咏。王公曰:‘卿欲希嵇、阮邪?’答曰:‘何敢近舍明公,远希嵇、阮!’”周仆射即周,颧,亦东晋初期清谈名士;嵇康阮籍皆深通音乐,常以长啸代言,抒发情致。这里王导同他开玩笑,说:“你想仿效嵇、阮吗?”周颧则答道:“怎么敢不学近在身旁的明公你,而去仿效前贤

呢！”——我这是仿效你啊！说明王导对于嵇康阮籍素来就十分推重。

“正始之音”是魏晋玄学发展的高峰，王导对此亦是心向往之。《世说新语·文学》载：“殷中军为庾公长史，下都，王丞相为之集；桓公、王长史、王蓝田、谢镇西并在。丞相自起解帐带麈尾，语殷曰：‘身今日当与君共谈析理。’既共清言，遂达三更。丞相与殷共相往反，其余诸贤，略无所关。既彼我相尽，丞相乃叹曰：‘向来语，乃竟未知理源所归，至于辞喻不相负。正始之音，正当尔耳！’”殷中军即殷浩，“善《老》、《易》，能清言”，当时为庾亮僚属，后来仕至中军将军；桓公即桓温；王长史即王濛，王蓝田即王述，后袭爵蓝田侯，二王当时都是王导的僚佐；谢镇西即谢尚，幼年“语已神悟，自参上流”，曾被誉为“颜回”，后来仕至镇西将军。像这种群贤毕集的场面，在玄学清谈是司空见惯的情形。麈尾形如羽扇，魏晋名士清谈时往往持之，可以说是清谈必备的道具；王导“自起解帐带麈尾”，表明类似雅集谈玄在他是常有之事。这番彻夜清言令王导淋漓酣畅，颇为满足，虽然结果是旗鼓相当、无所谓谁胜谁负，“未知理源所归”，“辞喻不相负”，王导却由衷赞叹说：“正始之音也就是如此吧！”

王导身为当时朝廷柱石，他的一举一动都有政治上的意味。元帝初为晋王时，温峤衔刘琨之命渡江赴建康“劝进”，其实更有观察形势的意思。温峤本来心怀诸多忧虑，谒见王导之际“忠慨深烈，言与泗俱”，王导亦“与之对泣”；而会



丞相自起解帙带麈尾，语殷曰：身今日当与君共谈析理。



见结束后，温峤“欢然言曰：‘江左自有管夷吾，此复何忧！’”（《世说新语·言语》）王导在时人的心目中，就好似辅佐齐桓公九合诸侯、一匡天下的大政治家管仲。王导也有心收复失地，恢复旧时版图，《言语》篇记道：“过江诸人，每至美日，辄相邀新亭，藉卉饮宴。周侯（顗）中坐而叹曰：‘风景不殊，正自有山河之异！’”皆相视流泪。唯王丞相愀然变色，曰：‘当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对！’”虽然当时形格势禁，局处江东的东晋政权根本无力北伐，其实王导也深深明白这一点，然而他的见识和气概也确实远在“过江诸人”之上。

东晋后期，玄学清谈的首领数谢安。谢安（320—385）字安石，陈郡阳夏（今河南太康）人，《文字志》称他“弘粹通远，温雅融畅”，“神情秀悟，善谈玄远”（《世说新语》刘注引）。《世说新语·赏誉》云：“谢太傅未冠，始出，西诣王长史，清言良久。去后，荀子问曰：‘向客何如尊？’长史曰：‘向客亹亹，为来逼人。’可知谢安年轻时即擅长玄学清谈。王长史即王濛，“特善清言，为时所重”；其子王修（小名荀子，当时年尚幼）发问，道：“刚才的客人比父亲您如何？”王濛则称赞谢安韵调铿锵（亹亹，音 wěi wěi，动听之意），谈锋逼人。

谢安早岁拒不出仕，“寓居会稽（今浙江绍兴）”，与名士王羲之、名僧支遁等常相往还，“出则渔弋山水，入则言咏属文”（《晋书》本传）；曾与支遁及玄学名士许询等人在王濛

家中聚会，“谢顾谓诸人：‘今日可谓彦会，时既不可留，此集固亦难常，当共言咏，以写其怀。’许便问主人有《庄子》不（否），正得《渔父》一篇；谢看题，便各使四坐通。支道林（支遁字道林）先通，作七百许语，叙致精丽，才藻奇拔，众咸称善。于是四坐各言怀，毕。谢问曰：‘卿等尽不？’皆曰：‘今日之言，少不自竭。’谢后粗难，因自叙其意，作万余语，才峰秀逸。既自难干，加意气拟托，萧然自得，四坐莫不灰心。支谓谢曰：‘君一往奔诣，故复自佳耳！’”（《世说新语·文学》）——这则故事里，谢安作为清谈主持者的形象呼之欲出，他的玄学造诣亦可见一斑：众名士就《庄子·渔父》一篇畅论玄义、各抒己见，支道林先发言，“作七百许语”，可谓长篇大论，而且意旨精微、辞藻高妙，满座赞叹；接着，其他名士又各逞辞锋、竞陈才辩。待大家都发表完心得，谢安才就刚才的议论略略提出几点疑难，然后“自叙其意”。他仅仅看了下题目，便“作万余语”，而且“才峰秀逸”；又模拟客主、自问自答，令一座名士如醉如痴，人人心满意足，支道林也不得不叹服。

四十岁后，谢安方出山为官；后来主持朝政十余年，组织了著名的淝水之战，为东晋政权转危为安贡献良多。此后因位高招忌，谢安离开权力中心，出镇扬州，不久病卒。

王、谢之外，江左玄学名家还有殷浩、刘惔、王濛、王羲之、王坦之、许询、孙绰、殷仲堪等；东晋诸帝亦多尚清谈，此处难以尽述。

#### 4. 玄学与佛教

佛教自两汉之际传入中国，迄至三国时期，都未能普遍流传，因为它毕竟属于一种外来宗教；虽然曾与中国本土固有的神仙方术思想相结合，却始终未得融入中华文化的主流。直到玄学兴起，而佛教又抓住了这个契机，情况才大为改观。

“贵无”是玄学的一个基本思想，兴起于两晋之间的佛家般若性空学说在这里找到了切入点。般若性空学说，或称般若空宗，源于东汉末年支谦译出的《道行般若经》，以后又有《放光般若》、《光赞般若》诸本问世；而当玄学风行之时，不少佛教学者又往往用玄学的观点去理解与阐释《般若经》的思想，从而涌现出大批“义学名僧”。

东晋初年，佛教领袖释道安提出“以无为本”的观点，是为“六家七宗”之“本无”家，这一派认为：“一切诸法本性空寂，故云本无”；“无在万物之前，空为众形之始”。而东晋义学名僧或出其门下，或宗其教义，这些僧徒既深通《老》《庄》，又多与玄学名流交游切磋，几乎就是披着缁衣的玄学家。其实，道安的本意，并不倾向援《老》《庄》之理入佛学，或许是格于当时情势，考虑到佛法的传播，才特许其高足慧远“不废俗书”（《高僧传·慧远》）；而另一方面，东晋玄学名士好佛理者亦不乏其人，如殷浩、许询、孙绰等，都曾精研佛理、浸淫释典。如《世说新语·文学》载：“殷中军读《小品》，下二百笈，皆是精微，世之幽滞。尝欲与支道林辩之，竟不得。”殷浩研读佛经，颇多心得，不过并不能证明殷

浩们已通达了佛教的精义，《文学》篇说：“支道林、许掾（询）诸人共在会稽王（司马昱，即晋简文帝）斋头，支为法师，许为都讲。支通一义，四坐莫不厌心；许送一难，众人莫不忤舞。但共嗟咏二家之美，不辨其理之所在。”尽管许询的问难质疑和支道林的阐释发挥都令“众人”（当然都是懂得玄学的名士）入迷，却只是欣赏叹服支、许二人的辞采风度，至于义理则不辨其所在：“法师”所讲论者自然是佛法，即使玄学化，毕竟也有限。所以，义学名僧之大出锋头，仍在玄学领域。

支道林创“即色”宗，亦为六家七宗之一，其说与“本无”宗不同。“本无”宗讲“一切诸法本性空寂”，是就“诸法”存在的形式而言；讲“无在万物之前，空为众形之始”，则是从本体角度分析。支道林“即色”论认为“夫色之性也，不自有色；色不自有，虽色而空”，所以，“色即为空，色复异空”（《世说新语·文学》注引《妙观章》）。这是从存在现象出发：“色”（物质现象）不是由自身的特性形成，没有自体，其性是空，故云“色即是空”；但是，作为存在现象的“色”，须作主观的分析才能认识到没有自体的“假有”，这就与作为本体的“空”有所区别，所以，“色复异空”；只有将现象的“色”与本体的“空”分开（“析色”），方能去“色”存“空”。然而，这些佛理似乎未能打动名士。《世说新语·文学》说：“支道林造《即色论》，论成，示王中郎（坦之），中郎都无言。支曰：‘默而识之乎？’王曰：‘既无文殊，

谁能见赏？”据《维摩诘经·入不二法门品》，维摩诘问众菩萨：何者是菩萨入不二法门？众菩萨各抒己见，文殊菩萨最后说：“如我意者，一切法无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”又问维摩诘，而维摩诘“默然无言”。文殊乃叹道：“善哉，善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。”王坦之的“都无言”不是如支道林所谓的“默而识之”，而是如维摩居士的“默然无言”；支道林到底不是文殊，所以不能理解王坦之的这种默然无言。名士所激赏于支道林的，是其玄学造诣。《高僧传》说：“（支）通常在白马寺……谈《庄子·逍遥》篇”，并为作注；《世说新语·文学》则载道：王羲之为会稽内史，当时支道林也在会稽，孙绰向王称美道林，说他“拔新领异”，希望王能见一见；而王“本自有一往隽气，殊自轻之”，不打算会见支道林。“后孙与支共载往王许，王都领域，不与交言，……后正值王当行，车已在门，支语王曰：‘君未可去，贫道与君小语。’因论《庄子·逍遥游》。支作数千言，才藻新奇，花烂映发；王遂披襟解带，留连不能已。”一篇《即色论》不能使王坦之赞一辞，一席《逍遥》论却令王羲之由倨而恭，以至佩服不已。同篇还说：“《庄子·逍遥》篇，旧是难处，诸名贤所可（或作“共”）钻味，而不能拔理于郭（象）、向（秀）之外。支道林……卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。”可见支遁对玄学的确有极高深的造诣，足以跻身于当时第一流，而王濛则认为支道林可媲美正始玄学领袖王弼、

何晏，一曰“寻微之功，不减辅嗣”，再曰“实纡钵（代指佛徒）之王、何也”！

当时名僧大多深明玄理，如竺道潜“或畅方等（此指佛经，大乘经典总称方等经），或释《老》《庄》”，孙绰比之为刘伶；道立“以《庄》《老》三玄微应佛理”；道安的同门竺法汰深为谢安等大名士礼敬，其弟子“博练经义，又善《老》、《易》”；慧远为东晋后期佛教领袖，他“博综六经，尤善《庄》《老》”，讲佛经时常“引《庄子》义为连类，于惑者晓然”……这一大批义学名僧，不仅“理趣符《老》《庄》”，且“风神类谈客”（汤用彤语），没有一个不是玄学名士之座上嘉宾，看上去似乎已经同当时思想文化的主流打成一片，而其实却未必如此。《世说新语·言语》载：“竺法深（即道潜）在简文坐，刘尹（惔）问：‘道人何以游朱门？’答曰：‘君自见其朱门，贫道如游蓬户。’”他们的作为佛教信徒的根本立足点不是轻易就能动摇或改变的。他们之所以心在空门而身游朱户，潜研佛理而口畅玄谈，大约应属释道安“不依国主，则法事难立”之说（见《高僧传·道安》）的引申，同时也是时代风气使然。总而言之，无论怎么看，他们的积极努力对于外来的佛教最终成为“中国的”佛教这一事实有着不可抹煞的意义。

## 结 语

在中国思想史和中华文化的发展史上，魏晋玄学是一个重要的阶段，它结束了一个旧时代，使哲学从两汉经学的禁锢中解放出来。玄学时期，学术思想非常活跃，玄学提出的许多命题，如有无、本末、体用、言、意、才性等等，使思辩哲学的纯粹性和精微性都达到了一个空前的高度，凝聚着几代学人和思想者的深邃的智慧，并且下启隋唐佛学，还影响到宋明理学的建立。玄学清谈对当时的时代文化和士大夫的生活风尚以及魏晋南北朝的文学艺术等各方面都发生了深刻的影响；玄学名士的谈吐风范，即所谓魏晋风度，对魏晋以下的士大夫阶层乃至后来整个知识文化界的影响尤为深远。

然而，历来对玄学的评价，几乎是呈一边倒的否定和抨击，而且，这种情况早在东晋就已开始。干宝《晋纪总论》评论说：当时“风俗淫僻，耻尚失所，学者以《庄》《老》为宗而黜六经，谈者以虚薄为辨而贱名检，行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪……”，范宁对玄学的抨击也同样尖锐：“时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪，深于桀纣。”（《晋书》本传）这种基调左右舆论，一直延续到近代。当时及后世的此类说法，或者有感于儒家正统的名教

礼法遭到冲击和破坏，或者痛心于社会动乱、社稷倾覆，于是就把所有的帐都算到玄学清谈之上，情绪性地无限夸大玄学的负面影响，不可能成为对玄学的全面而公正的评价。

玄学作为一种学术思潮，它对政治的影响既不是决定性的，而且也是有限的；对于当时那个时代的国家政治，玄学清谈所发生的作用在不同阶段也呈现出很大的差异。<sup>②</sup>正始时期的玄学家们，基本上是以玄学清谈作为一种逃避现实政治的手段，作为置身于政治斗争的漩涡却又无法退步抽身的一种慰藉和调节，与现实层面的政治操作没有多少直接的联系。何晏是清谈之祖，却并未荒废他的吏部尚书的职事，这在当时就有定评。竹林名士对司马氏集团取拒不合作的立场，其原因也是复杂的、多方面的。而且，嵇康在野；阮籍虽入仕，手中并无实际权力；至于山涛在政治上的表现为，则更与玄学拉不上关系。顾宁人深咎“林下诸贤”，其实“林下诸贤”对当时政治的影响还比不上正始名士。中朝名士的表现确实不敢恭维，但也难以归罪玄学，因为嵇阮虽首倡“越名教而任自然”，然而“自然”绝不等同于饮酒狂荡、裸裎颓废；此辈的所谓“蔑弃礼法”和种种荒唐行径“非玄心”，即与玄学之旨不相吻合；而且亦不为时人所许可，当时玄学名家乐广对他们就持批判的态度。王衍与乐广同为玄学领袖，而两人之立身处世却很少共同点。八王之乱、中原板荡、狼烟四起，晋朝君臣沦为阶下囚，怀帝“青衣行酒”；西晋之亡其来有自，纵使王衍不“祖尚浮虚”，又能怎样呢？他临死前的那



番自我谴责既愚蠢狂妄，而且显然文不对题。

客观地说，①自魏末正始至西晋永嘉六七十年间，玄学于国家政治没有什么建设性作用，也不见得就有什么破坏性甚至毁灭性的影响。玄学名士中没有几个政治人物；中朝名士“以放任为达”，不过仅为当时社会之一景，衣冠端正、口谈礼法、规行矩步、道貌岸然的“正人君子”仍是当时上层的主流，而他们一食万钱还说无从下箸，其实跟“放任为达”丝毫没有本质上的区别，都是“徒利其纵恣而已”。西晋的灭亡，不追究统治集团和朝廷文武臣工的责任，却去揪住一千白面书生不放，这说得过去吗？

到了东晋立国江左，玄学的思想倒真是对安定当时局势起了一定作用。王导身为宰辅，历仕三朝，同时又是玄学领袖，他的政治思想与学术思想之间，不能说没有关系。前面说过，王导“止道《声无哀乐》”等三理，嵇康的《声无哀乐论》从音乐出发，其意义当然不只是音乐。其论有言：“夫言移风易俗者，必承衰弊之后也。古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治，君静于上，臣顺于下，玄化潜通，天人交泰。……”；东晋的建立，正是承西晋衰弊之后，而王导为政，亦是以清静无为为法。《晋书·王导传》说：“（王）导为政务在清静，每劝帝克己励节，匡主宁邦。”可见他的政治实践与嵇康之玄学确有相合相通之处。嵇文又说：“乐之为体，以心为主。故无声之乐，民之父母也”；教化要简易，政治要无为，“无声之乐”自然就能动人心，就能起到移风易俗的作

用。江东旧属吴国，元帝初至建康时，“吴人不附，居月余，士庶莫有至者”，王导便借元帝（当时尚未即帝位）三月上巳外出“观禊”（旧时每年三月第一个巳日去水边洗浴以祓除不祥，叫作“禊”；一般同时还举行宴会，称“禊饮”）的机会，组织大批南迁的高级士族骑马扈从乘肩輿并带全副仪仗的元帝，江东豪族看见这番情景，“咸惊惧，乃相率拜于道左”，从而使元帝获得地方势力的拥戴（见《晋书·王导传》）。这大概就是“无声之乐”、“玄化潜通”吧，其效果远高于施加强力去压服。

“镇之以静，群情自安”是王导始终坚持的政治主张。对东晋政权而言，生存下去，保持偏安之局，就是最大胜利，内部则要尽可能团结安定，绝对不能上下彼此猜忌，更经受不了内乱。怎样才能做到“君静于上，臣顺于下”呢？王导的办法就是“简易”、“无为”，不搞察察为明。所以《晋书》说他“务存大纲，不拘细目”，“辅政以宽和得众”（《庾亮传》）；相形之下，成帝时辅政的外戚庾亮却是“任法裁物，颇以此失人心”（同上）。《世说新语·规箴》说：王导为扬州刺史时，所辖八郡的“部从事”（行监察郡守之职，对刺史负责）“各奏二千石官长得失，至（顾）和独无言。王问顾曰：‘卿何所闻？’答曰：‘明公作辅，宁使网漏吞舟。何缘采听风闻，以为察察之政？’丞相咨嗟称佳。”同书《政事》又说：“丞相末年，略不复省事，正封箴诺之，自叹曰：‘人言我愎愎，后人当思此愎愎。’”连公文都不阅看，只封箴画诺而已，这便是

玄学家王导以“无为”执政的风格——当然，“务存大纲”是必要的前提，只要大原则不错，其余细节就不必计较了；明察秋毫，管得太细太死，则不得清静。当时的人不可能都有顾和那种见识，所以王导叹道：“人言我愤愤（昏愤，糊涂），后人当思此愤愤。”刘孝标注引晋末徐广《历纪》说：“导阿衡三世，经纶夷险，政务宽恕，事从简易，故垂遗爱之誉也。”可见后人确实“思此愤愤”。

王导崇尚玄学，擅长清谈，“共谈析理”时也“遂达三更”，完全沉浸在其中，这跟正始以来的清谈名士没有什么不同；王导同时又是一个目光远大、通权达变、冷静客观的政治家，他的政治智慧使东晋政权得以在江东落地生根，得以在外有强敌、内部还时有动乱的情况下化险为夷、生存下去，促进了当时南方社会经济的发展；他善于团结人，生活上“简素寡欲，仓无储谷，衣不重帛”（《晋书》本传），私德上亦略无可议之处，而这一切，包括政治智慧、人生智慧、个人修养，都与他所服膺的玄学相一致，可以说都得益于玄学。

谢安也是如此。谢安早年隐遁不仕，“善谈玄远”，常与名士名僧交游，“放情丘壑，每游赏必以妓女从”（《晋书》本传），又不应官府征辟，很有点遗落世事、祖尚浮虚的味道。然而，当他出“东山”而登仕途，也同样显示出经国治世的智慧才情。《晋书·谢安传》说：谢安执朝政，“每镇以和靖，御以长算；德政既行，文武用命；不存小察，弘以大纲，威怀外著。人皆比之王导。”据此，他为政亦如王导，务在清静，

以保持政局的稳定。

谢安虽居高位，但仍倾心于玄学清谈，以致王羲之委婉相劝。《世说新语·言语》载：“王右军与谢太傅共登冶城，谢悠然远想，有高世之志。王谓谢曰：‘夏禹勤王，手足胼胝；文王吁食，日不暇给。今四郊多垒，宜人人自效。而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。’谢答曰：‘秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？’”

东晋一朝，玄学清谈比永嘉以前更为盛行。从学术思想看，虽然没有新的建树；然而由于国力弱小，内部矛盾又比西晋时期复杂，还随时会发生北方强敌的侵扰，这就迫使当政者不得不采取保守的政策，源自《老》《庄》哲学的清静无为成了唯一可行的国策，玄学思想也就自然比以前深入人心。于是朝廷上下，自天子、重臣到一般中下层士大夫，无不以清谈为事。如前所述，玄学清谈与国家兴亡并没有什么直接的联系，玄学名士同时也可能是相当高明的政治家；在东晋这样的比较特殊的环境条件下，玄学清谈甚至还成为国家安定的一个因素，成为协调士族内部种种关系的一种手段，成为使整个社会得以平稳运转的润滑剂。

玄学不过就是一种学术思想而已，它不是万恶之源。作为中国思想史、哲学史上的学术现象之一，玄学思潮自有它的重要地位；而玄学清谈所展示的富含思辩的机敏和睿智更是我们民族传统文化智慧中的菁华。

## 三

## 科学智慧

## (一) 士大夫奉佛概观

中国古代士大夫多信佛，但不同时代的士大夫其信佛有各自不同的时代特征。

东汉时，佛教初传中国，立足未稳，仅在上流社会中争得一席之地。其时，佛教依附于道家黄老神仙方术得以流布，当时人亦以黄老视佛教。而东汉、三国及西晋初年，朝廷均禁汉人出家，故佛教初传中国时，汉人奉佛者多为居士。中国历史上信佛的第一个贵族是东汉明帝时的楚王刘英，第一个信佛的中国皇帝是东汉桓帝。公元 65 年，东汉明帝诏令天下有死罪者可用细绢赎罪，楚王刘英以为自己“过恶累积”，遂“奉送缣帛以赎愆罪”。而明帝却说：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞（按：男居士）、桑门（按：沙门）之盛饌。”（《后汉书·楚王英传》）楚王英因得赦免，其后他又广

交方士（其中有沙门和居士）造作图讖，作为其受命之符瑞，因事泄而自杀身亡。东汉桓帝视浮图（佛）与黄老为一，故既祭老子，又祀浮图。（见《后汉书》之《桓帝纪》及《襄楷传》）楚王英及汉桓帝均把佛教视为黄老方术的一种，盖因当时人均未清楚地理解佛教教义而造成的。

魏晋南北朝是中国古代的士族社会，且自西晋以来，中国人渐能区别佛道之不同。于是士族与有高深理论的佛教相结合，造成了这一时期士大夫世代奉佛不辍的现象。而这一时代佛教盛行般若之学，名士们又尚清谈崇玄理，般若学与玄学的某些相似之处，又造成了士大夫们以玄学释般若、僧侣们以般若附玄学的风气。由于士族与佛教的结合、般若与玄学的相融，使得这一时期的名士多奉佛教参佛理，且世代相沿成风。当时思想界把般若学看作玄学，因此般若学在魏晋南北朝受到极大重视，特别是在上层门阀士族中。当时名士如不懂得一点般若学，就被认为不够名士的派头，名僧如不能谈玄说理，也有失名僧的身份。

东汉至三国，名士极少推重佛教，更未闻有崇敬僧人者。至西晋时，玄学家阮咸之子阮瞻与善高论之僧人支孝龙为知音，僧人竺叔兰与名士乐令酬对，清谈与僧人渐相接近。两晋之际，僧人具名士之风趣尤显者甚多，如康僧渊、康法畅、帛尸梨蜜多罗（时人称之为高座）、竺道潜（字法深）、支遁（字道林）。当时名士均乐与他们交游。殷浩曾向康僧渊请教佛教深远之理，又辨俗书性情之义。丞相王导曾戏谑康僧渊

(西域人)之深目高鼻，康答曰：“鼻者面之山，眼者面之渊。山不高则不灵，渊不深则不清。”(《高僧传》)时人以为名答。康法畅著《人物始义论》以题目时贤，且自称其“悟锐有神，才辞通辩”(《世说新语·言语篇》注引)。而神悟辩才为当时清谈者所贵。康法畅常执麈尾而行，遇名士则清谈终日。庾亮曾问康法畅之麈尾何以常在，康答曰：“廉者不求，贪者不与，故得在耳。”(《世说新语·言语篇》)丞相王导一见帛尸梨蜜多罗而奇之，以为：“吾之徒也。”帛亦因此名显。太尉庾亮、光禄周伯仁、太常谢幼舆、廷尉桓茂伦，皆一代名士，见帛后终日累叹，披襟致契。周伯仁遇害后，帛往省其孤，对坐作胡呗三契，梵响陵云，次诵咒数千言，声音高畅，面容不变，既而挥涕收泪，神气自若。其哀乐废兴，皆如此类。帛不学汉语，与人言常凭传译而能心领神会，时人莫不叹其自然天拔，悟得非常。琅邪王珣曾师事于帛，会帛卒而为之序，谓帛之“风领朗越”远过汉代金日磾之“仁孝忠诚”，盖因器朗最为当时清谈者所欣赏。竺道潜以远大之量见称，支遁则为善清谈者所仰慕。竺道潜为东晋元帝、明帝、哀帝、简文帝、孝武帝所重，丞相王茂弘、太尉庾元规并钦其风德，友而敬之。支遁在会稽时，与名士王羲之、许询、孙绰、李充等游处，出则渔弋山水，入则言咏属文。支遁讲《维摩经》，而许询为都讲。晋哀帝请支遁讲《道行般若经》，而白黑钦崇，朝野悦服。王濛作数百语访支遁，自谓支遁莫能抗，而支遁对曰：“身与君别多年，君义言了不长进。”(《世说新语·文

学篇》)王濛羞惭而退。谢安评论支遁之清谈时说,“嵇(康)努力裁得去尔”,又认为殷浩论辩胜于支遁,而超拔直上负于支遁。郗超以为支遁“神理所通,玄拔独悟,数百年来,绍明大法,令真理不绝,一人而已”。支遁死后,袁宏为其作墓铭。戴逵、王询过支遁墓而深为叹惜。支遁形貌丑陋而玄谈妙美,故阮光禄说:“欲闻其言,恶见其面。”(《世说新语·容止篇》)支遁雅尚老庄,所作《逍遥论》,实写清谈家之心胸,曲尽其妙,当时名士读此而与之心心相印,故群加激扬。东晋名士崇奉支遁,可谓空前。然当时名士乐与僧侣往还的原因,不在其时佛法昌隆,而在当时名僧之理趣符庄老、风神类谈客。以上节取晋代名士与名僧交往的几个片断以窥魏晋南北朝的名士为清谈游玄而奉佛之一斑。

刘宋时,何尚之曾列举过东晋以来名士崇奉佛教的概况:王导、周濛、庾亮、王颢、谢尚、郗超、王坦之、王恭、王谧、郭文、谢敷、戴逵、许询、何充、何准、王元琳兄弟、范宁之父范庄、孙绰、殷郭等人,或宰辅之冠盖,或人伦之羽仪,或置情天人之际,或抗迹烟霞之表,并稟志皈依,崇信佛教。可见士大夫信佛为两晋佛教昌明之主因,而佛理玄谈二方同趣,则又为文人学士崇奉之由。

魏晋南北朝世家大族奉佛常代代相袭。庐江何氏,自晋司空何充至刘宋司空何尚之,世奉佛法。琅邪王氏自晋代司徒王导至陈朝仆射王克、中书王固,“趋奉佛法,世世不绝”。陈郡谢氏自晋谢鲲、谢安、谢石、谢玄、晋宋之交的谢灵运、



宋之谢方明、至梁之谢举，世代信佛。梁武帝世奉法言。董吉奉法三世。刘宋时，句容县大泉寺，乃邑令颜继祖舍宅而成，至唐代文宗太和年间，其十三世孙惠诚出家此寺为僧，则颜氏世代与此寺因缘不断。而开业寺碑文（《金石粹编》卷59）述李氏自北魏至李唐，世代奉佛，崇修功德不替。北朝杨氏（后为隋皇室）笃信佛教，虽世易时移而其世代遗传之宗教信仰却继承不替。

晋朝至隋朝，人名多与佛教术语有关。晋愍怀太子小名叫沙门，晋明帝字道徽，简文帝字道万，简文帝子会稽王叫道子，晋穆帝何后名法倪，晋孝武帝后名法慧，晋谢尚的两女分别叫僧要、僧韶，王珣的女儿叫僧首，何充字次道，何准字幻道。后秦姚兴时，有个尚书叫姚沙弥，姚泓之子叫佛念。北周宇文导字菩萨，宇文护字萨保，北周孝闵帝字陀罗尼。北齐魏收小字佛助，北齐后主皇后穆氏小名舍利。刘宋前废帝子业小字法师。梁敬帝小字法真。陈完帝小字师利，陈废帝小字药王，陈武帝小字法生。隋朝杨异字文殊，崔弘度字摩诃衍，南阳公主之子叫禅师，刘昶之子叫居士。其他尚多，不胜枚举。给后代取一个与佛教术语有关的名字，可表明其家世信仰和社会风尚。

《四库全书总目》提要《法藏碎金录》说：北宋仁宗嘉祐（1056—1063年）、英宗治平（1064—1067年）以前，“儒者沿唐代遗风，大抵归心释教。以范仲淹之贤而手制疏文，请道古开坛说法，其他可知。”可见唐代及宋初，文人学士多趋

奉佛法。据粗略统计,《全唐诗》所收唐士大夫游览佛寺、研谈佛典、交接僧人之诗,约二千七百首,几占《全唐诗》的十五分之一。可见唐代士大夫与佛教关系甚密。唐代士大夫与魏晋南朝士大夫与佛教关系均可谓密切,然区别甚大。两晋南朝,天下分崩,学士文人竞尚清谈,多趋遁世,崇尚佛教而不为士人所鄙;其与僧徒往复者,虽不无因果福利之想,然究多以谈名理相过从。乃至李唐奠定宇内,帝王名臣以治世为务,轻出世之法。故李唐士大夫多与僧人游者,盖多交在诗文之相投,而非在玄理之契合。文人学士如王维、白居易、梁肃等真正奉佛且深体佛义者,为数较少。这正如颜真卿在其《泛爱寺重修记》中所说“予不信佛法,而好居佛寺,喜与学佛者语。人视之若酷信佛法者,而实不然也。”(《颜鲁公集》卷五)这在唐代士大夫中极具典型性。但颜集的编订者黄本驥认为文中“既化于昆”、“每至姑苏”句,与颜氏生平不符,“疑非鲁公所作,《全唐文》不知据何本采入?”北宋李清照之夫赵明诚不同意反佛的欧阳修所说:“颜公忠义之节,皎如日月,而不免惑于神仙释老之说”,而认为颜公出使李希烈时,“见危受命,非深于二氏(按:佛道)之说者不能。夫富贵不淫,贫贱不移,威武不屈,二氏之教与吾儒同也,以颜鲁公而犹谓之惑乎?”(《全唐文纪事》卷24)。

唐代士大夫虽归心佛教者少,然与僧侣交游者多,览《全唐文》内文人所作寺庙碑塔铭文及僧人传记行状之多即可知。奇怪的是,唐代反佛之人亦有常与僧人交涉,为僧寺作

碑记者，如《全唐文》卷 279 收唐睿宗时反佛的裴灌《少林寺碑》，卷 245 收有武则天时反佛的李峤《为魏国北寺西寺请迎寺额表》等。唐代三大诗人，白居易醉心佛教，李白受道教影响至深，而杜甫受儒家熏染最著。然杜甫亦不免有反儒归佛之诗，如：“儒术于我何有哉？孔丘盗跖俱尘埃。”（《醉时歌》）“王侯与蝼蚁，同尽归丘墟。愿闻第一义，回向心地初”，也与僧人往来，说“放逐宁违性，虚空不离禅”。（《宿赞公房》）

唐朝及五代十国以后，僧侣佛教因寺庙多毁、佛典散佚而日趋式微，宋明清三代仅禅净二宗较盛，至清代各宗虽重新抬头，然远不及唐代兴盛气象。由于士族的没落，宋以后，佛教的主角便变为新兴的知识分子，故宋明清三代，居士佛教反较僧侣佛教发达。其实东汉三国佛教也主要是居士佛教，因为那时汉人尚不能出家。魏晋南北朝虽以寺庙佛教为主，但其信奉者的核心是士家大族的在家居士。唐代士大夫虽于佛理多系门外汉，但他们与僧侣交游无形之中也抬高了佛教的地位。所以，中国古代佛教始终与身为贵族、士大夫文人的居士们息息相关。也就是说，居士佛教，早在两宋之前即已具有相当规模，并产生过广泛的社会影响。

佛教的出世思想与儒家治国平天下直接矛盾对立，因此宋代僧俗均为居士佛教寻找根据，以便把佛教的出世思想与儒家的世俗生活结合起来。宋徽宗时的张商英在其所著为佛教辩护的《护法论》中说：“佛岂妨人世务哉？《金刚般若》云，

是故如来说一切法皆是佛法。《维摩经》偈云，经术咒禁术，工巧诸技艺，尽现行此事，饶益诸群生。《法华经》云，资生业等，皆顺正法。傅大士、庞道元岂无妻子哉？若也身处尘劳，心常清静，则便能轻识为智，犹如握土成金。一切烦恼，皆是菩提。一切世法，无非佛法。若能如是，则为在家菩萨，了事凡夫矣。”张商英从大乘经典寻求依据，以论证世务与佛法的统一无碍。僧侣们也持这种论调，如宗杲说：“昔李和文都尉，在富贵丛中参得禅，大彻大悟；杨大年参得禅时，身居翰林；张无尽参得禅时，作江西转运使。只这三大老，便是个不坏世间相而谈实样的样子也。又何曾须要去妻孥、休官罢职、咬菜根、苦形劳志，避喧求静，然后入枯禅鬼窟里作妄想方得悟道来？”此外，佛教的心性学说又极大地诱惑着官僚们参禅治心。据大慧宗杲《宗门武库》载：“王荆公（安石）一日问张文定公（方平）曰：孔子去世百年，生孟子亚圣，后绝无人，何也？文定公曰：岂无人？亦有过孔孟者。公曰：谁？文定曰：江西马大师，坦然禅师，汾阳无业禅师，雪峰、岩头、丹霞、云门。荆公闻举，竟不甚解，乃问曰：何谓也？文定曰：儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏焉。”张方平的回答正是对儒学衰落而不能治士人之心的状况的如实概括。而正是在儒门无力收拾人心之时，佛教禅宗迅速发展起来，一新当时文人学士的耳目。宋初李觏虽为反佛的儒家学者，也不能不承认佛教心性学说在收拾人心方面的作用与成就。他说：“儒失其守，教化坠于地，凡所以修身正心，养生

送死，举无其柄。天下之人若饥渴之于饮食，苟得而已。当是时，释之徒以其道鼓行之，焉往而不利云云。”（《李觏集·答黄著作书》）正是在这种背景之下，宋代居士佛教全面展开，士大夫们多学佛参禅，且造成一经久不衰的社会风气。南宋高宗曾对臣下说：“朕见士大夫奉佛者多。”（《佛祖统纪》卷47）

宋僧归云如本《丛林辨佞篇》载：“本朝富郑公弼，问道于投子颺禅师，书尺偈颂凡十四纸。”富弼于仁宗朝官拜枢密副使，后与文彦博并相，英宗朝拜枢密使，封郑国公。又《丛林盛事》卷上载：“杨大年侍郎，李和文都尉见广慧琏、石门聪并慈明诸大老，激扬酬唱，般般见诸禅书。杨无为之于白雲端，张无尽之于兜率悦，皆扣关击节，彻证源底，非苟然也。近世张无垢侍郎、李汉老参政、吕居仁学士，皆见妙喜老人，登堂入室，谓之方外道友。”杨大年即杨亿，真宗时入翰林为学士，兼史馆修撰，天禧二年拜工部侍郎，他“留心释典、禅观之学”。（《宋史》卷305）李和文即李遵勗，真宗大中祥符年间为驸马都尉，“通释氏学”。（《宋史》卷414）杨无为即杨杰，官至礼部员外郎。张无尽即张商英，哲宗时为工部侍郎，迁中书舍人，徽宗时为吏部、刑部侍郎、翰林学士，后拜尚书右仆射，曾著《护法论》为佛教辩护。张无垢即张九成，四十一岁中进士第一名，入仕为金判、著作郎，迁礼部侍郎兼侍讲，后因詹大方秉秦桧之意，中伤张与禅师大慧宗杲的交游，以“汕谤朝政”之罪见逐，谪居南安。

李汉老即李邕，徽宗时除给事中，同修国史兼直学士院，迁翰林学士，高宗绍兴初，拜尚书右丞、参知政事。吕居仁即吕本中，官至直学士。

除上述诸人外，又如黄庭坚，“治平中登进士及第，故好作艳辞。法秀禅师呵之曰：汝以绮语动下人淫心，不惧入泥犁耶？鲁直（黄之字）悚然悔谢，遂锐志学佛法。”（《居士传》卷26）“元祐间，家丁艰，馆黄龙山，从晦堂和尚游，而与死心新老、灵源清老，尤笃方外契。”（《罗湖野录》卷上）晦堂即晦堂祖心，死心即死心悟新，灵源即灵源惟清，均为黄龙派著名禅师。欧阳修早年曾积极排佛，但见云门宗契嵩禅僧所著《辅教编》后，“与语终日，遂大喜”（《人天宝鉴》）；又游庐山东林、圆通寺，遇祖印禅师居讷，谈论大教，折中儒佛”（《释氏稽古略》卷四）。苏轼曾得法于东林常聪，又与佛印了元为方外道友，热衷于参禅，晚年转向净土信仰。其他如文彦博集净土法会，王随参谒小寿禅师，王安石晚年学佛喜舍，均为人所熟知。在清代彭际清的《居士传》中被称为居士的宋代士大夫，还有潘兴嗣、晁补之、陈瓘、李纲、张浚等多人。潘自号“清逸居士”，曾问道于黄龙慧南。晁年二十即归向佛法，深信因果。陈自号“华严居士”，好华严学，后转向天台学。李纲为松溪尉时，即与大中寺庆余禅师往还，究心佛法。张浚曾问法于圆悟克勤禅师，后又邀大慧宗杲入居经山。

在宋代居士佛教潮流的推动下，那些以反佛排佛相标榜

的理学家们也几乎普遍受到佛教的影响，周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹概莫能外。

宋代居士佛教，促进了佛教的全面世俗化。两宋的居士们，以实际行动把佛教出世思想与儒家世俗生活结合起来，把成佛的要求转化为资生产业、转化为妻子儿女的日常生活。同时，宋代居士佛教还促进了佛教内部各宗的融合，实现了向净土信仰的殊途同归。从此，在佛教内部，净土信仰不再是一宗一派之事，而是信徒们的一致要求和共同趋向。净禅一致、台净合一以及律学与净土的融合已是这一时期佛教界的共同口号和实践，以致“薄海内外宗古立社，念佛之声洋洋乎盈耳”（《乐邦文类》卷一）。南宋的杭州，“年少长贵贱，见师者皆称阿弥陀佛，念佛之声盈满道路”（《佛祖统纪》卷26）。伴随发达的净土信仰，产生了名目繁多的结社，诸如白莲社、净土会、念佛会、西归会等。宋代结社的开创者和参加者，既有僧侣也有居士，其基本特点是僧俗的结合。而宋代士大夫在结社活动中起着重要的组织和宣传作用。如省常在西湖昭庆寺结净行社时，以王旦、苏易简等人为首，“一时士大夫皆称净业社弟子，比丘预者千众”（《佛法金汤编》卷十一）。文彦博曾兼译经润文使，在京师与净严禅师结僧俗十万人念佛，为往生净土之愿。

自唐末以来，唯禅净二宗较为繁盛，然净土信仰又为各宗所吸收。禅宗的不立文字及净土信仰的念佛观佛都不必有高深的理论修养，均把高深的佛教理论演化为简单易行的宗

教实践，从而使佛教全面世俗化社会化。宋以后的居士佛教也继续沿着这条路线展开。正因为如此，自宋迄清，两晋南北朝及隋唐时期曾兴盛一时的对佛教教理的研究不仅全面衰退，而且逐渐走出寺院，成为学者或居士们的个人事业。但是，简单易行的宗教实践活动（念佛、放生、受戒、素食、禅坐、水陆法会等），又使佛教广泛渗透到普通民众之中。所以宋代居士佛教的展开，改变了佛教的基本形态。这一基本事实为明清佛教所继承发展，并对近代佛教产生影响。

明代中叶，兴起禅悦之风，士大夫们认为“必悟禅道，而后人品始高”（《见闻杂记》卷九）。李贽、袁宏道、瞿汝稷、焦竑等对佛学均有相当研究，著有很多佛学著作。李贽与紫柏真可并称两大教主，是当时思想界的领袖。汤显祖、焦竑、袁宏道、董其昌、陶望龄等都是紫柏大师好友，所谓“紫柏名振东南，缙绅趋之如鹜”（《敝帚轩剩语》卷上），士人们受佛教影响甚深，甚至“科举考试八股文，不用六经，甚取佛教道藏，摘其句法口语为之”（《明神宗实录》卷183）。明神宗时，攻禅逐僧，李贽、紫柏真可皆死，明代狂禅之风方息，但士大夫的禅悦之风仍在继续。他们习禅礼佛，静坐焚香，与僧人交往。明清之际的社会矛盾，尤其是民族矛盾，使得不少士大夫醉心于禅宗。清朝的剃发令，更使士大夫不能忍受，不少人身入空门。当时人记载说：“天下奇伟磊落之才，节义感慨之士，往往托于空门，亦有居家而髡缙者，岂真乐从异教哉，不得已也。”认为这是“逃禅”，“养其志以有为。”



(《归庄集》卷三及五)士大夫除了出家者外,大都与僧人相往来。士大夫以学佛知儒自居。黄宗羲认为:“僧中之诗,人境俱夺”,有“至清”者,“故可交流诗学者,多在僧中”(《南雷文定》三集)。名士王士禛,通过与僧人交谈,获知浮图之说,与儒道仁义之旨没有什么不同。(《渔洋山人文略·游宝华山记》)清初兵部尚书王弘祚甚至说:“与二三禅友讲究性命之学,庶不致鹿鹿(同碌碌)虚此一生。”(《宝华山志》)佛教虚无主义人生观和自然清静的生活情趣,对士大夫影响极深。清代信仰佛教、研究佛学的士大夫很多,清后期的杨文会、谭嗣同、康有为、梁启超、章太炎等人均有很深的佛学修养。清代乾隆皇帝采取了把佛教教团从社会中分离出来的策略,使清代佛教的实权渐渐脱离佛教教团而转入在家居士之手,这是宋代以来居士佛教的一个显著发展。

以上是中国士大夫奉佛的时代特征。其中汉代和宋明清三代的汉人奉佛均以居士为主。两晋南北朝虽以僧侣佛教为主,但其信徒的核心却是贵族,贵族起着领导作用并影响了佛教的发展方向,如晋代僧人着意宣扬《般若经》以迎合贵族崇尚的玄学,南朝的许多佛学流派都是随着士大夫们的喜恶而盛衰浮沉。唯有隋朝及唐代武宗灭佛以前,佛教的发展方向基本是佛教僧侣在决定,士大夫们对其正方向的影响不大,相反唐代连绵不断的士大夫反佛却对佛教产生了一定的负面影响。至于元朝,盛行的是藏传佛教,对汉地士大夫影响甚微,故此从略。

下面再看看士大夫信佛和行功德的动机。

前述东汉楚王刘英信奉佛教，多半是为他密谋造反的政治目的作掩盖。

两晋南朝贵族尚清谈重玄学，而佛教般若学与玄学有某些相似之处，更加某些僧侣兼通老庄亦善玄谈，故贵族们多趋奉佛教。而一般士人处于这种杀伐不断、战争连绵的时代，信佛主要是希企从中获得某种精神安慰和来世幸福的虚幻许诺。如信奉净土的士大夫无疑是自己祈福而希求往生西方极乐世界。

有的士大夫是出于阿附奉佛的统治者的目的而信奉佛教。如后秦姚兴“既托意于佛道，公卿以下，莫不钦附”（《晋书》卷17）。《梁书·江革传》载：“高祖（梁武帝）盛于佛教，朝贤多启求受戒。”梁武帝从慧约受菩萨戒后，皇储以下从慧约受戒为弟子者达四万八千人。（《续高僧传·慧约传》）

晋简文帝崇信佛教，不是为了成佛，而是认为佛教可以陶冶人的性情，给人以精神寄托。他说：“不知便可登峰造极否？然陶练之功，尚不可诬。”（《世说新语·文学篇》）谢灵运认为“求灵性真奥，必以佛经为指南。”（《弘明集》卷11）

唐柳宗元在其《送巽上人赴中丞叔父召序》中说：“吾自幼好佛，求其道积三十年。”在其《送玄举归幽泉寺序》中谈到了他奉佛的原因：“佛之道大而多容，凡有志乎物外而耻制

于世者，则思入焉。”即是说受制于世、不容于世而感到耻辱，但又不甘心，就崇奉佛教以求解脱。

有的是应科举而不第开始信佛。唐朝诗人罗隐落第后，僧人贯休赠诗安慰，罗隐得诗后“顿豁尘心展白眉”，表示“应观法界莲千朵，肯折人间桂一枝？”（《和禅月大诗见赠》）宋哲宗时有太学生员因秋试不中舍儒业而入佛门。

有的是政治见解得不到当权者认可而遁入空门。如宋代释如莹，本进士出身，因投书曾布论新法非是，未得赞同，乃祝发为僧。

有的是官场受挫或党争失败后，浪迹山水寄心释门的。如唐代岑参即是，其《出关经华严寺访华公》写道：“谪官忽东走，王程苦相仍。欲去恋双树，何由穷一乘？”宋代王安石、苏轼、欧阳修、黄庭坚也都有类似的经历。王安石变法失败后，罢相退居金陵期间，由以往对佛教的批判转向认同，其《读〈维摩经〉有感》诗写道：“身如泡沫亦如风，刀割香涂共一空。宴坐世间观此理，维摩虽病有神通。”这里不仅有看破红尘之慨，且视居士维摩诘为理想的人格典型和自己追求的目标。这一时期，他与禅僧频繁往来，修习禅观。据《宗门武库》载：王安石曾从蒋山元禅师学习坐禅，“一日谓（蒋）山曰：坐禅实不亏人。余数年要作《胡笳十八拍》不成，夜坐间已就。”苏轼“自为举子至出入侍从，忠规谏论，挺挺大节。但为小人排挤，不得安于朝廷，郁濛无聊之甚，转而逃入于禅。”（《宋元学案·苏氏蜀学案》）。欧阳修在庆历新

政失败后，被谪滁州，不久便谒祖印居讷禅师，对居讷“出入百家而折衷于佛法”表示肃然心服（《佛祖统纪》卷45）；晚年“日与沙门游”，自号“六一居士”。黄庭坚谪居黔南时，“制酒绝欲，读《大藏经》凡三年，利衰毁誉，称说苦乐。”（《佛祖统纪》卷46）。他们均试图通过谈经参禅获得解脱，暂时忘却尘世之累，以求内心平静，在宗教生活中获得精神慰藉。

有的是觉得世途可畏而潜心于佛。如唐代刘禹锡《送僧元冕南游》诗序说：“予策名（按：作官）二十年，百虑而无一得，然后知所谓道，无非畏途，唯出世间法可尽心耳。”

有的是因为年高失去朝气和进取精神而变得消极保守，有的是从事社会工作已久而感单调厌烦，有的是身体欠安而感到朝不虑夕，有的是家中诸事已了无心可操。如王维《饭覆釜山僧》：“晚知清净理，日与人群疏。”（当然王维奉佛的原因不止此，其《叹白发》诗写道：“人生几许伤心事，不向空门何处销。”）元稹《悟禅三首寄胡果》“晚岁倦为学，闲心易到禅。”白居易《兰若寓居》：“名宦老慵术，退身安草野。”《在家出家》：“衣食支吾婚嫁毕，从今家事不相仍。”李端《病后游青龙寺》：“身羸向道深。”

白居易奉佛教含有远祸全身的意思。他处身江河日下、天下多故的中唐，宦官擅权、方镇割据、党争激烈，面对如此凶险环境，不免采取一种明哲保身的处世态度，正如他的《咏怀》所写：“人间祸福愚难料，世间风波老不禁。万一差

池似前事，又应追悔不抽簪。”他采取“乞外（放）”、“致身散地”、在党争中“中立不倚”的办法，与世周旋，因此，在太和、开成、会昌之间，“元稹以废黜死，李文饶以谗嫉死，虽裴晋公犹怀疑畏，而牛僧儒、李宗闵，皆不免万里行”，而白居易却“雍容无事”（叶梦得《避暑录话》）。可见白居易“不住朝廷不入山”、“身不出家心出家”的“吏隐”确实是他能够在万般凶险中“雍容无事”的原因。

有的是为了获取谈资而学佛。宋代的富弼老老实实坦白道：“吾辈俗士，自幼小为俗事浸渍，及长大又娶妻养子，经营衣食，奔走仕宦。黄卷赤轴，未尝入手。虽乘闲玩阅，只是资谈柄而已，何尝彻究其理。”（《丛林盛事》卷上）

有的是要以坐禅来抵销世事的纷乱繁杂，恢复内心生活的宁静而学佛。宋代居士冯楫说：“公事之余喜坐禅，少曾将胁到床眠。”（《人天宝鉴》）

有的修功德是为死者祈福。唐太宗于征战之地建造十余寺，皆是为阵亡将士祈福。苏轼曾舍财为去世的父母祈福，其《真相院释迦舍利塔铭序》云：“昔予先君文安主簿赠中大夫讳洵，先夫人武昌太君程氏，皆性仁行廉，崇信三宝（按：佛法僧）。捐馆之日，追述遗意，舍所爱作佛事。”苏轼《与大觉禅师琏公》说到舍禅月罗汉，在《四菩萨阁记》中说到舍吴道子画，在《阿弥陀佛颂序》中说到舍其母遗留簪珥，以荐其亡父母之冥福。

也有为生人修功德者。唐高祖李渊在隋炀帝大业年间作

郑州刺史时，到寺庙为患病的儿子李世民祈祷，李世民病愈后，李渊造石佛像一尊送至寺庙还愿。（《金石粹编》卷40）李渊太原起兵之初，曾在华阴祀佛求福；及即帝位，立寺造像，设斋行道。（《法苑珠林》卷100及法琳《辩证论》卷四）辽宁义县万佛堂石窟第九窟，从题记看，系北魏太和二十三年（499）营州刺史元景为孝文帝祛病祈福而造。

有的行功德是为了抬高地位、维护权威或歌功颂德。北魏文成帝兴安元年（452），令造石像如帝身于石窟；兴光元年（454），又于五级大寺为太祖以下五帝（道武、明元、太武、昭穆、文成）铸释迦立像五躯。隋文帝开皇元年（581年）七月下诏于其父建功之处襄阳、隋郡、江陵、晋阳各立寺一所，并建碑颂德；又隋文帝在北周为相时，辅周攻破邺城，故敕令于相州战地，建寺一所，立碑记事。（《历代三宝记》卷十二及《广弘明集》卷二八上）

有为求雨、祈年而行功德者。唐太宗贞观三年设斋，乃因忧虑五谷不登；同年度僧三千，乃因祈雨而酬德。（《法苑珠林》卷100及《广弘明集》卷28）

五胡十六国中的后赵皇帝石虎信佛的原因更是与众不同。劝化石虎信佛的是善神奇方术的僧人佛图澄，佛图澄常施用一些“神通”，使石虎信服他。这是石虎信佛的一个原因。石虎是五胡中的羯族人，所以当其中书著作郎汉族人王度上奏说：“佛出西域，外国之神”，要求全面禁止信仰佛教时，石虎回答说：“佛是戎（按：少数民族）神，正所应奉。”并下

令赵国一切人（含汉族）均可出家。这是中国历史上统治者第一次明令汉人可以出家。由此知，石虎奉佛的主要原因是民族的对立。北凉沮渠蒙逊酷信妖言巫术，他提倡佛教的目的在于求得佛菩萨鬼神的护佑。而昙无讖亦属佛图澄那样善方术的“神僧”，所以蒙逊对他十分敬惮。后来北魏太武帝召昙无讖至北魏京都，蒙逊害怕昙去魏后以其“神通”对北凉有不利之举，故不予放行，并“拷讯杀之”。（《魏书·沮渠蒙逊传》）

隋文帝杨坚诞生，传言有尼姑名智仙者护持之，少时又得其养育，故隋文帝早信佛法。及即帝位，每谓群臣曰：我兴由佛法。且命史臣王劼为智仙作传。

明太祖朱元璋，幼年即在家乡皇觉寺当过和尚。即位后虽忌讳别人提起这段历史以及说或写僧（生）、光、秃等与和尚有关的字眼，但还是大力扶植佛教。

清顺治帝成年之后就开始信佛。在其宠妃董鄂氏死后，竟欲落发出家，后因大臣劝阻而未果。他曾说：“朕想前身的确是僧，今每到寺，一见僧像，明窗净几，则不想离寺而归。”又说：“吾本西方一佛子，为何落在帝王家？”

至于帝王信佛的政治原因，散见后文。

第三，士大夫信奉佛教的个人特征。

隋唐以前，士大夫信奉的佛教理论多是当时风行于世的，如晋代是般若学，宋齐是涅槃学、《成实论》等。唐代以后，由于南禅更符合士大夫们的口味，净土思想对士大夫的诱惑

力也大，故唐以后净禅二宗在士大夫中间特有市场，而士大夫们也多是禅净二宗同信。如白居易除信奉南禅以外，还有净土思想。他晚年曾舍钱三万，画西方变相一轴；劝 148 人结上生会、行弥勒净土业；并日日焚香佛前，稽首发愿：“愿当来世，与一切众生，同弥勒上生，随慈氏下降。”（《画弥勒上生帧记》）苏轼早年热衷参禅，晚岁转向净土信仰。

士大夫少有出入寺院且彻底皈依佛教者。宋朝大慧宗杲批评说：“今时士大夫学道，多是半进半退，于世事上不如意，则火急要参禅；忽然世事顺意，则便罢参。为无决定性故也。”（《大慧语录》卷十九）

封建文人有先信儒而后专奉佛者。如唐代的丹霞就是在应科举考试途中折返“选佛场”的——投江西马祖道一禅师。有许多高僧也都是先为儒生而后遁入空门的，晋代慧远，“世为冠族”，“少为诸生，博综六经”（《高僧传》本传）。唐代宗密，少通儒书，二十八岁时方出家。北齐道宠原为儒学大师熊安生弟子，“朝宰”“文雄”如魏收、邢子才、杨休之等均从道宠学儒。

士大夫亦有从道教信仰转入佛教信仰者。梁武帝早年信过道教，遇国家征讨大事便遣使请教著名道士陶弘景；后来梁武帝舍道归佛，并要求“公卿百官，侯王宗室，宜反伪就真，舍邪入正”。故梁代士大夫原信道教者大多不得不改宗佛教。唐代李师政原是信道教的，后改信佛教，还作过著名的《内德证》维护佛教。至于像王羲之、王献之那样信奉道教而



又交接僧徒者更多。

不过，儒释并奉、甚至儒道释并信的士大夫更多，这是和三教同源、三教一致的时代风气有关。南朝宋文帝时，雷次宗以儒学教授诸生，而雷曾师事庐山高僧慧远。南齐时，张融临死遗言：“左手执《孝经》（儒）、《老子》（玄），右手执《小品》、《法华经》（释）。”（《南齐书》本传）唐贺知章是个佛徒，但后来却又入道栖真。被称为“随驾隐士”的卢藏用，信佛法交沙门，又曾隐居终南山，学道家辟谷练气之术。李颀是道者流，但也爱谈佛并与僧为友。常建是个热心仕途的人，却也不妨碍他慕道和欣赏佛家的幽趣。白居易早年在《策林·议释教》里极力抨击佛教“耗蠹国风”、“貳乎人心”，主张“禁之勿用”，同时对道家炼丹求仙也不满，其《海漫漫》以秦皇汉武求仙为题材，讽谏唐统治者祈求长生。但他后来却不仅学道家炼丹服食，而且信佛。元和十一年秋，白居易在庐山烧丹，以后又多次烧丹，只因看到友人服食丹药或疾或暴夭而未敢服食。白居易烧丹不成转而笃信佛教，他说：“海山不是吾归处，归即应归兜率天。”（《答客说》）又说：“早年以身代，直赴《逍遥篇》。近岁将心地，回心归南禅。”（《赠杓直》）在《画水月菩萨赞》中还说：“弟子居易，誓心归依，生生劫劫，长为我师。”宋代苏轼亦是兼有道佛思想。

士大夫们的哲学思想与其佛教信仰常背道而驰。如柳宗元笃信唯心主义的佛教，而其著述又表现出鲜明的唯物主义

思想。刘禹锡信佛，但其《天论》主天无意志说。韩愈反佛，但却主张天有意志。刘勰笃信佛教，而其《文心雕龙》的主体思想却是属于儒家的。据其自述，他是夜梦孔子后才开始创作《文心雕龙》的（见《序志》）。而且在书中他又强调“征圣”和“宗经”，认为儒家经典是“恒久之至道，不刊之鸿教”，认为“征之周孔，则文有师矣”（《文心雕龙·宗经》）。这种论文则文、论儒则儒、论释则释的风气在南朝是很普遍的。沈约曾著《均圣论》、《神不灭论》、《答范缜神灭论》等佛教著作，而其在《宗书》中又立《孝义传》，宣扬儒家思想。至于素信佛法且对佛理亦有建树的昭明太子萧统，其《文选·序》及《陶渊明集·序》也没有散发出什么佛教气味。

士大夫们的实际行动又常与其佛教信仰相左。石崇为晋初大司马石苞之子，任荆州刺史时以劫掠商贾致富；石崇邀客饮酒，使美人劝客饮，客饮酒不尽则杀美人。这样一个强盗、杀人魔王，据说也笃信佛教。（参《弘明集·正诬论》）北魏孝文帝时，太师冯熙信奉佛法，多在高山秀峰造寺塔，常伤杀人、牛，有僧劝止之，冯竟回答说：“成就后，人唯见佛图，焉知杀人牛也！”（《魏书·冯熙传》）梁简文帝萧纲，崇信佛教且精研佛理，但却主张“文章且须放荡”而大写其宫体诗。（《艺文类聚》卷25《诫当阳公太心书》）王维在其《哭殷遥》诗中写道：“人生能几何，毕竟归无形。……忆昔君死时，问我学无生。劝君苦不早，令君无所成。”对佛家轮回报应说全没有接受的意思，既学佛也背佛。在这点上，王

维跟李白太相象了。李白既学道又不真信道术，既说“吾将营丹砂，永世与人别。”（《古诗其五》）同时又说求仙荒唐：“刑徒七十万，起土骊山隈。尚采不死药，茫然使心哀。……但见三泉下，金棺葬寒灰。”（《古诗其三》）正因为这样的矛盾现象，使我们不能说某人信佛就断定其思想是出世的。其实很多士大夫信佛是出于迫不得已，他们本人的理想大多体现儒家思想，只是由于仕途蹭蹬，然后学佛以自我排遣，即是说内心是入世的，而外表是出世的。柳宗元的《冉溪》一诗很具代表性：“少时陈力希公侯，许国不复为身谋。风波一跌逝千里，壮心瓦解空縲囚。”王维也有心济世，他赞颂的是：“侧闻大君子，安问党与仇。所不卖公器，动为苍生谋。”（《献始兴公》）731年出塞时也很有豪气在身，直到后来还有诗咏怀：“单车曾出塞，报国敢邀勋！见逐张征虏，今思霍冠军。沙平连白雪，蓬卷入黄云。慷慨倚长剑，高歌一送君。”（《送张判官赴河西》）所以说王维的好佛是在“尽节报明主”的道路行不通之后，才发出“不堪匡圣主，只合事空王”的哀叹。王维的哀叹是不得已，他的“事空王”并非其理想所在，而是其理想破灭后的废墟。王维和其他许许多多的士大夫一样，均曾建立过美好的希望楼阁（治国平天下），但结果都不免是“眼看他起朱楼”又“眼看他楼塌了”，于是这“青苔碧瓦堆”便成了他们佛教思想的栖身处。

## (二) 士大夫的佛教活动

士大夫的佛教活动，重要者有九类：学习佛理，讲经说法，译经，布施供养，建寺庙塔像，度僧尼，整理刻写佛典，受戒持戒参禅悟禅及举办各种佛教集会，与僧人交游。

### 1. 学习佛理。

了解和掌握佛理的方法一般有诵读佛典，听僧人或居士讲经，与僧人讨论佛教教义，请教高僧或精通教义的居士。文人学习佛理以两晋南北朝时为普遍，宋明理学家和宋明清的居士也深涉释典。

晋代殷浩因率军北伐连遭惨败而被免为庶人后，始勤读佛经，且非常认真，不解处必夹签然后请教别人。他读《小品般若经》时，“下二百签，皆是精微，世之幽滞”。并迎请名僧支遁以便请教；支遁欲往，王羲之劝阻支遁说：殷浩“思致渊富，既未易为敌，且已所不解，上人（指支遁）未必能通。”还说支遁如去而不能解，便丧十年令名。结果未去，殷浩一直感到遗憾。

晋代何充“性好释典”（《晋书·何充传》）。阮裕同何充开玩笑说：“卿志大宇宙，勇迈终古。”何充不明其意，阮解释说：“我图数千户郡（指当郡守）尚未能得，卿图作佛，不亦大乎？”何充之弟何准，不愿做官，闲居在家“唯诵佛经”。（《晋书·何准传》）故谢安之弟谢万讽刺说：“二何佞于佛。”

（《晋书·何充传》）

两晋之际的周嵩，精于事佛，后为垄断朝政的王敦所害，据说他“临刑犹于市诵经。”（《晋书》《周浚传》附）。王恭不闲用兵而崇信佛教，后因起兵反对司马道子失败而被杀，“临刑，犹诵佛经，自理须鬓，神无惧容”（《晋书·王恭传》）。

晋简文帝深相敬重僧人竺法汰，请其讲《放光般若经》。开题起讲之日，帝亲往与会，“王侯公卿，莫不毕集”。此后，前来问学法汰者达千人之多。

在东晋庐山东林寺僧人慧远周围，有一个常去听法修行的居士群，如刘遗民、周续之、毕颖之、宗炳等。其中周刘二人与陶渊明被时人称为“浔阳三隐”。

谢灵运读佛经遇难词句，曾向慧叡请教，慧遂为之著《十四音训叙》，条列梵、汉，以解明佛经字音词义。

后秦帝姚兴、大将军姚显、左将军姚嵩，多次请鸠摩罗什演说佛经。姚兴还在鸠摩罗什指导下读经和著述。

齐竟陵王萧子良常听名僧讲经说法，也听过梁武帝讲经。

北魏孝文帝“尤精释义”，常于永宁寺听讲佛经，并命中书、秘书二省与僧徒讨论佛义，命高僧一月三次入宫讲经。

南齐僧宗，善《涅槃》、《维摩》等经，北魏孝文帝闻其名，特致书招请，但齐高帝不放他出境。

南齐僧旻开讲《成实论》时，“其会如市，山栖邑寺莫不掩扉毕集，衣冠士子四衢辐辏。坐皆重膝，不谓为窄；言虽

竞日，无起疲倦，皆仰之如日月矣”。后应吴兴太守延请，时“舟楫满川，京师学士云随雾合，中途守宰莫不郊迎”，号称“素王”。（《续高僧传》本传）。

五代十国时，南唐二主因佞佛至深而为世所讥。陆游《南唐书·浮图列传》批评他们废政事，縻国帑；后主则于围城中听经不辍，国亡而不知悔悟。

苏轼苏辙兄弟自小便“旁资老聃释迦文”（苏轼《子由生日，以檀香观音像及新合印香银篆盘为寿》），诗中的“释迦文”便是佛经。明末清初的钱谦益说：“北宋以后，文人之通释教者，以子瞻（按：苏轼字）为极。”（《牧斋初学集·读苏长公文》）黄庭坚谪居黔南时，读《大藏经》凡三年。

## 2. 讲经说法

北魏宣武帝爱好佛理，常于宫中亲讲经论；与名僧研讨佛教义理时，还命僧笔录，称之为《内起居》。崔光在北魏宣武、孝明两帝时均高据要津，常为沙门及朝贵讲《维摩经》、《十地经》，听者常数百人。南朝梁武帝常在同泰寺讲《涅槃经》、《般若经》等。梁武帝对佛教经律论三藏均有研习，他对那些“专杖数论，未了经文”的“宿学耆僧”极为瞧不起。据称，梁武帝讲《摩诃般若经》时，与会者高僧千人，僧俗共三十一万九千六百四十二人，可见这位“皇帝菩萨”（梁武帝自称，其臣下表奏上书亦用此称）佛学理论的高深。

## 3. 翻译佛典。

东汉时，居士们已经参与佛经翻译的辅助工作；如支谶

译《般舟三昧经》时，孟祥和张莲笔录为文。

三国时吴国的居士支谦，本大月氏人，其祖父时移居中土。据说支谦曾被孙权拜为博士、使辅太子。所译《维摩诘经》二卷，宣扬修行不一定要出家，关键在于主观信仰。东晋以后，该经受到门阀士族欢迎。

西晋和东汉、三国一样，译经仍依靠信徒资助在民间进行。居士聂道真、聂承远曾在竺法护译经时任笔受；竺法护死后，二聂还独自译经二十余部。

前秦时，协助道安译经的有秘书郎赵整。从前秦开始，佛经的翻译主要是在朝廷的保护和资助下进行。后秦帝姚兴曾设立国立译场，还亲自参与译经。

北凉译事发达，在于沮渠蒙逊的倡导。南朝以刘宋时译经最多，这与宋武帝和宋文帝的大力支持是分不开的。梁朝僧人译经时，梁武帝曾亲临译场笔受其文。北魏菩提流支集团译经时，担任笔受者有重臣和文士领袖崔光，宣武帝也“御亲于大殿上一日，自笔受”。

隋朝设有译馆，并立翻经学士，居士高天奴、高和仁兄弟同传梵语，诸翻经学士亦参与译经。隋朝翻经学士刘凭还著有《内外旁通比较数法》一书，专论梵汉翻译。唐代的鸿胪寺典客署令杜行颢，通晓诸番语及天竺语书，曾译经一部一卷。唐宪宗时，尚书孟简助僧人般若译《本生心地观经》八卷。

宋代的文彦博曾担任过译经润文使，组织和参与译经。

#### 4. 供养及布施。

供养可分两类，一是供养僧侣，一是供养佛菩萨像、佛牙佛指佛舍利等。晋初抵世常，家道殷富而奉法精进，由于当时禁汉人出家，故他只好潜于宅中供养沙门。这是比较长期的供养。世家大族家寺中的僧人自然也是被长期供养，如晋代何充供给沙门以百数。多数情况下是暂时供养，如西晋居士卫士度家常饭僧，唐懿宗遇八斋日必于大内中饭僧，数盈万计。所谓供养沙门就是给僧人提供吃住穿用等。西晋周嵩手书《放光般若经》一部，会稽王司马道子听说此经遇火不坏，曾求以供养。唐代皇帝多次敕迎凤翔法门寺护国真身塔的佛骨。供养佛经佛牙等多用香花灯烛茶果珍馐诸物。

供养之物亦包括钱财土地奴婢等，有施给僧人的，也有舍给寺庙的。

前秦王苻坚为尼姑智贤制织绣袈裟一袭，三年方成，价值百万。

东晋孝武帝钦敬名僧道安的道德学问，遂遣使问候，并下诏说：安法师“俸给一同王公。”

东晋十六国时的僧朗，更是受宠非常。前秦王苻坚常遣使致书僧朗，资助财物，一次就送他紫金数斤，绢绫三十匹，侍奴三人。东晋孝武帝于淝水战后不久，致书僧朗，并送五色珠像一躯、明光锦五十匹、象牙簪五领、金钵五枚。后燕王慕容垂封给僧朗两县的租税；后秦帝姚兴遣使送给僧朗金浮图（塔）三级，经一部，宝台一区；北魏道武帝亦赠素十





梁武帝曾四次舍身同泰寺为奴，梁群臣以亿万钱奉赎出寺。

二端、白氈五十领、银钵二枚。

北魏献文帝从宋朝夺占青齐地方后，迁当地民户于平城，以其中部分为“僧祇户”，令其向僧团每年交粟 60 斛。西魏文帝赐僧人道臻稻田百顷。东魏僧人道宠早年曾教授魏收等人儒学，故魏收上奏皇帝请“日赐（道宠）黄金三两，尽于身世”。北齐文宣帝曾说：“今以国储分为三分，谓供国、自用及以三宝。”（《续高僧传·僧稠传》）以国库积蓄的三分之一供奉佛教，实在骇人听闻。北齐朝廷曾“割八州之税，以供（五台）山（僧）众衣药之资”（《古清凉传》）。

刘宋明帝月给钱三万于僧人道猛，有一次就赐了三十万。张淹为东阳太守时，逼其郡吏烧臂照佛，此为舍肢体。

梁陈二代皇帝不仅赏赐寺庙财物极丰，甚至还有皇帝舍身——入寺为奴，为僧众执役。梁武帝曾四次（一说三次）舍身同泰寺为奴，梁群臣“以亿万钱奉赎”出寺。后陈武帝及陈后主也曾效仿梁武帝此举。北魏度支尚书裴植的母亲也曾舍身入寺为婢。

以上是皇帝所施。一般官僚所施亦不在少。晋代画家顾恺之家贫，但瓦官寺求施时他扬言要施一百万，而豪族所出没有超过十万的，故大家都以为顾恺之是在吹牛。结果顾在寺壁画维摩诘像一幅，要求看画者施钱，三天就施了一百万。刘宋时，范泰施果竹园 60 亩给寺庙。何胤官至齐中书令，死时遗言“田畴馆宇悉奉众僧”（《南史》卷 30）。萧梁时，士族们更是“竭财以趣僧，破产以趋佛”（《神灭论》）。西魏大

统三年（537），几大将军及县令等人共施给中兴寺 284 亩田地。

由于皇帝及朝野官僚的乐善好施，造成了“贫道不贫”的现象。西晋时，长安某豪门地主，以向竺法护借钱三十万来试探竺的“道德”，而竺法护竟敢当面允诺。南朝宋文帝伐北魏时，曾向僧尼借钱 20 万以资军用。宋初僧人慧义死时，清其资财，将近百万。《宋书·王僧达传》说：王僧达“遣主簿顾旷率门义劫（西台）寺沙门竺法瑶，得（钱）数百万”。南齐僧人法愿的收入“日盈万计”。可见上层僧侣资财之雄厚。南朝有寺院曾设“质库”（相当于当铺）。北魏僧官还放过高利贷。

### 5. 建寺庙，造塔像

洛阳白马寺相传为汉明帝为来自西域的僧人所造。《三国志·吴志·刘繇传》载：东汉末年，徐州刺史陶谦手下有一个主管三郡粮食运输的官员叫笮融，他利用职权将三郡钱粮用于建造豪华佛寺，“以铜为人（指佛像），黄金涂身，衣以锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经。”这是见于中国正史记载的最早的佛寺。

三国时，吴主孙权为康僧会造建初寺。《三国演义》说吴国太在甘露寺招刘备为婿，实际上，甘露寺始建于东晋。

东晋名僧道安在襄阳时，所住寺庙窄小而僧众，欲另建檀溪寺，当地富裕信徒并力赞助，建塔五层，起房四百，又铸铜制丈六佛像。前秦王苻坚遣使送来七尺金箔佛像，又送

金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织成像各一尊。

据唐代法琳《辩证论》，东晋共建寺一万七千六百六十八所。从皇室成员到朝廷官僚，多有建寺塔佛像者。何充何准兄弟于修寺庙不遗余力，何充“性好释典，崇修佛寺，供给沙门以百数，糜费巨亿而不吝也”；而贫困亲友向他告借时，他却一毛不拔，因此获讥于世。何充在东晋都城修造了第一座尼寺（建福寺）。其弟何准不作官，唯诵佛经、修营塔庙而已。（见《晋书》何充传、何准传）

南朝宋有寺 1913 所，齐有 2015 所，梁（含萧齐后梁）有 2954 所，陈有 1232 所。宋孝武帝建新安寺，僚佐多施钱帛，唯独张融仅出一百钱，孝武帝极不高兴。宋明帝以其为湘东王时所居宅起湘宫寺，备极奢丽。明帝常以此为其大功德，而虞愿却说：“此皆百姓卖儿贴妇钱所为，罪高浮图（塔），何功德之有？”明帝大怒。南朝诸帝中，梁武帝建寺最多，一共十一所。他建大爱敬寺时，曾强买其亲家王骞（梁武帝子萧纲之岳父）的良田八十余顷。

北魏及东西魏皇帝造寺 47 所，王公贵族造寺 839 所，百姓造寺三万余所。北齐皇室立寺 43 所，北周有寺 931 所。北魏末年，光洛阳就有寺 1367 所，《洛阳伽蓝记》中所写的 40 所佛寺，皇帝造者 4 所，后妃造者 3 所，亲王造者 12 所，百官造者 2 所，宦官造者 6 所，而且宦官多建尼寺。其中灵太后胡氏所建永宁寺，备极壮丽，菩提达磨看后赞叹此寺精丽，世上所无。北魏献文帝在平城建永宁寺，造七级佛塔，高三

十余丈；又在天宫寺造释迦立像，高43尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。北魏孝文帝为西域沙门跋陀禅师在嵩山（当时称少室山）建少林寺（因少室山脚丛林满野而得名），这是少林寺的始建。相传印度禅僧菩提达摩曾在此寺面壁九年（一说十年）并传禅法，因被奉为禅宗初祖，而少林寺也被尊为禅宗祖庭。

隋朝文、杨二帝四十七年，全国共造寺3985所，二帝在关中、洛阳造寺不少，文帝在一百余州立舍利塔。唐朝太宗时有寺3716所，高宗时4000所，玄宗时5358所，武宗灭佛前有大寺4600所，小寺四万所。代宗时，京畿之丰田美池，多归寺庙，宪宗时山西玄中寺有官赐庄田150余里。代宗建五台山祠，以铜铸瓦，以金涂之，所费亿计，当时宰辅王缙（王维之兄）使五台山僧分行州郡，敛民资作图像。

除建寺外，还有舍宅为寺。

舍宅为寺始于晋朝。晋初富豪抵世常，在家中建精舍供养沙门。名士许询曾舍山阴、永兴家宅改建寺院，以家产财物作改建费用。东晋镇西将军谢尚也曾舍宅建寺。

南北朝时，舍宅为寺成为一种风尚。梁武帝时，吴郡太守谢举将“宅内山斋舍以为寺”；东晋南朝王谢二显族的后代在南朝末年均舍其在建康的家宅为寺。北魏的情况是“寺夺民居，三分且一”（《魏书·释老志》）；“王侯第宅，多题为寺”。（见《洛阳伽蓝记》卷4法云寺条）

隋朝三阶教祖信行所住真寂寺为高颍舍宅所造。

至唐代，舍宅为寺的记载俯拾皆是。皇帝登基后，常将先王或自己旧邸宅舍以为寺。太宗贞观元年，舍高祖在通义坊的“龙潜旧宅”为寺；睿宗景云元年，把长乐坊的旧宅舍为大安国寺。（见《唐两京城坊考》卷四卷三）唐朝皇帝、皇后还常把外家宅第舍立为寺。崇仁坊资圣寺本是长孙无忌宅，高宗为母后长孙氏舍为尼寺；休祥坊崇福寺，本侍中观国公杨恭仁宅，咸亨元年；以武后外氏故宅立为太原寺。（见《长安志》卷八卷十）王子公主也纷纷舍宅为寺。卫王李重俊作太子后，将东京宣风坊故宅舍为卫国寺。（见《唐两京城坊考》卷五）章怀太子为藩王时，将西京安定坊邸宅舍为千福寺；中宗之女新都公主舍宅为新都寺。（见《长安志》卷十）国戚、宦官、文臣武将也多有舍宅为寺者。高力士舍翊善坊宅为保寿寺；鱼朝恩舍通化门庄宅为章敬寺；王维在其母死后，“表辋川第为寺”；淮西 兵马使李重倩舍延寿里宅为佛经坊。舍宅为寺在唐代甚至已成为一社会问题，以致唐睿宗曾下诏“王公以下不得辄奏请将庄宅置寺观”（《唐会要》卷50）。白居易《两朱阁》诗说得更明白：“第宅亭台不将去，化为佛寺在人间。……仙去双双作梵宫，渐恐人间尽为寺。”

宋代王安石，晚年也曾舍宅为寺。明清诸帝即位，多将故宅舍为寺。

著名的大同云冈石窟，是我国由皇室经营的第一所大石窟。其 16 至 20 窟，开凿者主要是皇室成员。北魏晚期及西魏时期，莫高窟极其繁盛，东阳王元荣及其子、婿相继为瓜

州刺史，在敦煌活动二十余年，所凿石窟极多。龙门石窟从其创建开始，便具皇室经营的特色，最早的古阳洞是一批支持魏孝文帝迁都洛阳的王公贵族和高级将领开龕造像的集中地；宾阳洞是宣武帝为其父母及他自己而造；奉先寺开凿于李唐高宗时，武则天为此寺的建造助“脂粉钱两万贯”，并亲率朝臣参加卢舍那佛的“开光”仪式。

#### 6. 度僧尼

东汉三国及西晋初，朝廷禁汉人出家，后赵石虎始明令一切民人皆可出家。汉地第一个比丘（俗称和尚）是东汉严佛调，第一个比丘尼（俗称尼姑）是西晋净检。南朝宋有僧尼 36000 人，齐有 32500 人，梁有 82700 人，陈有 32000 人；北朝除北周外，其僧尼人数更是远远超过南朝；隋朝文炀二帝，全国共度僧尼 236200 人；唐代高宗时有僧尼 60000 余人，玄宗时有僧 75524 人，尼 50576 人，武宗灭佛前有僧尼共 260500 人；北宋真宗天禧五年有僧 397615 人，尼 61240 人；元代至元二十八年，僧尼共 213148 人；明宪宗时，度僧尼至 50 万人；清康熙初年，僧尼不及 12 万，而乾隆初年增至 34 万多。唐玄宗以前，僧尼多系私度，自唐玄宗起，出家者须持官方度牒，禁私度。此后历代僧尼多系官度；唯元代重佛，出家漫无限制。

北魏宣武帝所造瑶光寺，是后妃、贵族妇女出家修行之地，孝文废后冯氏、宣武帝皇后高氏、孝明皇后胡氏，都在此寺出家。西魏文帝文皇后失宠，与侍婢数十人一起在甘肃



天水麦积山出家为尼，死后凿崖为窟而葬，号为寂陵。至于明太祖朱元璋少时于皇觉寺出家，则是人所共知的事。

北周静帝时，曾禁所度僧人剃除须发，时称“菩萨僧”度。

皇帝、贵族多养家僧，如法云是梁武帝家僧。刘宋僧人智藏是代宋明帝出家，乃至明清二代，诸王子出生即以民间幼童代为出家，似成定制。

至于度僧尼邀利或集军费，于朝廷、官僚均有。唐代王智兴不顾朝廷私度禁令，于泗州立戒坛，私度僧尼邀厚利，被李德裕上表申斥。安史乱时，为筹军费，杨国忠派崔众赴河东卖度牒，旬日间得钱百万；唐肃宗即位灵武，军需不足，用右仆射裴冕计，卖度牒筹军资，所得称香水钱。金宣宗曾卖名号、紫衣及度牒以充军储。南宋时，出家者只要纳钱于官便可。明代遇灾年，即命卖度牒，所得钱用济饥民。

唐玄宗以前，僧尼多系私度。士族信佛比竭财趋僧、破产趋佛更进一步，便是出家为僧尼。两晋之际名僧竺道潜，俗姓王，系晋丞相武昌郡公王敦之弟，竺死后，晋孝武帝下诏盛赞其“弃宰相之荣”。其他出身高门士族而出家者甚多，兹据《高僧传》及《续高僧传》等书，选列如下：竺道生，家世士族，父为广武令；释道温，高士皇甫谧后代；释法通，晋安东将军扬州都督褚智的八世孙，家世衣冠，礼义相袭；释道敬，琅邪胄族，晋右将军王羲之曾孙；释智藏，吴少傅顾曜八世孙，其高祖顾彭年官至司农卿，其曾祖顾淳作过钱塘令，其祖顾瑶之作过员外郎，其父顾映作过奉朝请；释道超，

吴丞相陆敬风六世孙，其祖父陆昭为尚书，其父陆遵为散骑侍郎；释慧暄，其祖父周韶系齐殿中将军，其父周覆系梁长水校尉；释宝琼，其祖徐邕是齐右军将军，其父徐僧达是梁临川王諮议；释净觉，俗姓韦，孝和皇帝庶人之弟（见《全唐文》卷327，王维《大唐大安国寺净觉师塔铭》）；尼慧源，俗姓萧，其曾祖即梁孝明皇帝（见《全唐文》卷396，杨休烈《大唐济度寺大德比丘尼惠源和尚神空志铭》）；尼如愿，俗姓李，申公后裔。（见《金石粹编》卷100《真化寺尼如愿墓志》）

从唐中宗始，朝廷仿照科举制度对要求出家者进行考试。后唐时，末帝诏定试经度僧立讲论科、讲经科、表白科、文章科、应制科、持念科、禅科、声赞科。宋太祖、太宗、真宗、仁宗均以试经度僧。南宋及元代废止，明太祖时又恢复，明宣宗、英宗亦实行此法。明宪宗以后，此法废弛，至清朝遂不行此制。

### 7. 整理佛典

梁武帝曾建华林园，隋炀帝置内道场以专门收藏佛教典籍。整理佛典主要有四种方法：删略、改编、节选、集注。西晋居士卫士度删略东汉支谶所译《道行般若经》十卷为二卷；聂承远因竺法护所译《超日明经》辞义繁重而删为二卷。晋宋之际谢灵运，曾对北凉昙无讖所译《大涅槃经》四十卷进行过改编、增加品数、润文改卷等工作，使成《南本涅槃经》定本。齐代竟陵王萧子良摘编诸经论凡17部259卷。萧

梁时，盛行抄经之风，袁昙允作《成实论类钞》。西晋居士聂道真为了传教需要，从某些大经中抄录出一部分作为单行本流行。宋代王安石曾作过佛经集注的工作，明太祖曾集注过《金刚经》。梁武帝对整理佛典的工作起了重要的组织作用；他认为佛经浩博，难以寻览，故敕僧旻编《众经要抄》，又敕宝唱抄集经律，分类编撰为《经律异相》。

佛经的传播经历了写、刻、印几个阶段。印刷术发明前，佛经的弘布流通，只能靠纸墨抄缮、卷帙写传。西晋时，竺叔兰和无叉罗刚把《放光般若经》译出，中山王（司马耽或司马缉）就派人抄写。西晋竺法护译出《修行道地经》后，由荣携业、侯无英书写流传；译出《正法华经》后，由长安孙伯虎书写流通。大的寺院还盛行一种建造经藏以珍藏写本经卷之风。据现存记载粗略统计，从南朝陈武帝令写一切经十二藏起，至唐高宗显庆时西明寺写一切经止的一百年间，皇室和民间的写经就达八百藏之多。写经大约持续至南唐保大年间才终止。隋文帝时，诏令“京师及荆州、相州、洛州等诸大都邑之处，并官写一切经，置于寺内；而又别写，藏于秘阁。天下之人，从风而靡，竞相景慕。民间佛经，多于六经数十百倍”（《隋书·经籍志》）。唐玄宗天宝七年，杨贵妃兄杨钊为清凉寺写一切经 5048 卷，般若四教及天台疏论 2000 卷。唐懿宗下诏缮写大藏经，每藏计 5461 卷。许多佛教信徒为表示对佛教的虔诚而刺血写经。如《旧唐书》卷 162 载：韦绶丧父，“刺血写佛经”；同书卷 10 又载唐肃宗的皇后也曾

刺血写经。写本藏经大部散佚，现存敦煌石窟中发现的六朝隋唐所抄的残篇零卷。

刻经有石刻和木刻印刷两种形式。石刻佛经始于北齐唐邕，他认为“缣缃有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭”，因此在河北武安北响堂山石窟刻《维摩诘经》等于石上。四年后即发生北周武帝灭佛事件，手写经卷化为灰烬，而石经却安然无恙。以后，佛教信徒受此启发，刻经石上，埋于地下，以求佛经流传久远，佛法永存。最著名的是北京房山县云居寺石刻佛经，始刻于隋炀帝时，终刻于明末，前后历千余年，共刻石一万五千余块，佛经 1122 部 3572 卷。至唐代，木刻雕版印刷的佛经出现，现存唐咸通年间的《金刚经》，卷末题记为“咸通九年四月十五日王玠为二亲敬造普施”。全部大藏经木刻本的雕造始于宋太祖时，此后至清代约 1000 年间，先后共有十余次官私木刻本大藏经的雕造。官版大藏经有宋太祖在成都所刻《开宝藏》、辽《契丹藏》、明太祖《洪武南藏》和明成祖《永乐南藏》、《永乐北藏》，清乾隆《龙藏》等。湖州思溪圆觉禅院版大藏经，北宋末南宋初由王永从等人出资雕印。明嘉兴藏的赞助者有袁了凡、冯梦祯。

写本木刻本佛经，均有普施的情况。后秦帝姚兴曾施写本《大智度论》于慧远。现存最早木刻本佛经《金刚经》即是为布施而雕印。明代航海家郑和也曾印施过大藏经。（参《文献》1985 年 3 期）

#### 8. 受戒及其他

在家修佛者一般持五戒、八戒或菩萨戒。持戒前要发誓皈依佛法僧三宝并受戒。所谓五戒是不杀、不盗、不淫邪、不欺（不妄语）、不饮酒；八戒是在五戒的基础上再加不坐高广大床，不非时食（过中午不吃饭），妇人去香花脂粉之饰及不为歌舞倡乐。中国的菩萨戒法有两条主流，一是后秦鸠摩罗什所译梵网菩萨戒本（只译出两卷），一是北凉昙无讖所译地持菩萨戒本。菩萨戒有在家戒出家戒之别。居士还应持十善，即在五戒中除去不饮酒，而加上不两舌（不挑拨离间）、不绮语（不花言巧语）、不恶口（不骂人）、不贪欲（或不嫉）、不瞋恚、不愚痴。不管持何种戒法，中心不离去恶、行善及利他三条。《牟子理惑论》中说居士戒有五戒，可知东汉时居士持五戒。西晋居士卫士度已持八戒（亦称八关斋戒、八戒斋）。东晋慧远的《奉法要》中说在家居士应持五戒十善。自鸠摩罗什和昙无讖译出菩萨戒本后，士大夫们或持五戒、或持八戒、或持菩萨戒。持斋日期一般有两种。一种是长斋，又称三长斋月或三斋月，谓在家居士于正月、五月、九月的前半月持戒；一种叫六斋日，即每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日持戒。

刘宋少帝及临川王道规，均受五戒。梁武帝、陈朝江总、姚察等均受菩萨戒。

历官南朝宋齐二代的周颙“泛涉百家，长于佛理”；宋明帝常为惨毒之事，周颙不敢显谏，乃诵佛经中因果报应之事，明帝遂稍收敛。周颙在齐代为文惠太子中军录事参军，持戒

素谨，日常蔬食，虽有妻子而独居山舍。当时人何胤亦精信佛法，无妻妾。文惠太子问周颙曰：卿精进何如胤？颙答曰：“三涂八难，共所未免。然各有其累。”太子曰：“所累伊何？”颙对曰：“周妻何肉。”盖蔬食与不行房事为持戒之紧要。刘宋孝文帝于孝建元年率群臣于中兴寺行八关斋。日中饭后，袁粲与张淹又吃鱼肉。尚书令何尚之奉法素谨，以此告知孝武帝；孝武帝以袁张二人犯过中不食及肉食之戒为由，免去二人官职。梁朝御史中丞陆杲，素信佛法，从释法通受戒后，“持戒甚精”。

中国自佛教传入以来，通行主张可吃三种“净肉”的小乘戒律，只有少数人行用禁吃一切肉的大乘戒律，直至梁武帝时仍如此。而南北朝时，大乘佛典盛行，梁武帝对不吃一切肉特别提倡，遂制《断酒肉文》；并命宗庙祭祀用蔬果，以面为牲脔，太医不得以虫畜入药，织锦禁加仙人鸟兽图案。梁武帝慎肉刑，常行大赦，以免犯杀戒。梁武帝食止菜蔬，自谓远房室、不服药（惧有虫畜于药内）达四十余年。史载侯景乱时，梁武帝被围于台城内文德殿，而斋戒不废。

唐朝王缙王维兄弟，“皆奉佛，居常素食，不茹荤血，……退朝之后，……以禅诵为事”；王维妻亡不再娶，三十年独居，屏绝尘累（《旧唐书·王维传》）。唐以后，禅宗独盛，文人士大夫们多坐禅参禅。

东晋画家戴逵善铸佛像及雕刻，曾造丈六无量寿佛木像及菩萨像。这组佛像被迎至山阴灵宝寺后，名士郗超曾往礼

拜。南朝东阳太守张淹，惩罚犯罪之人有一种奇特的方法：使犯罪者礼拜佛菩萨，动至数千拜。明代以后，中国佛教信徒还形成了“朝山进香”的习俗，即到名山大刹去礼拜佛菩萨像。这可能是受禅宗僧侣游方参道的影响。康熙皇帝每次南下，几乎都要参拜佛寺，接见僧人，题辞题字。他为寺庙题写的匾额对联多至千余。参拜名山大刹者多喜题辞题字；在少林寺题辞题字而保留下来的就有很多。题写者有：唐代王知敬、唐太宗、裴灌，宋代参寥、米芾、蔡京、苏轼、黄庭坚，元代赵孟頫，明代董其昌、苏明望，清代康熙、乾隆二帝。其他尚多，不尽举。

佛教集会种类甚多，此处仅举出一些影响较大者。

皇帝诞日设斋行香、置生日道场，始自北魏太武帝。此后，唐代宗时，皇帝诞日置内道场饭僧，谓之“内斋”。唐德宗以后，下令于皇帝诞日召儒释道名人上殿论道。

唐代于国忌日（皇帝死的日子）亦用官吏行香。《唐六典》载：“凡国忌日，两京定大观寺各二散斋。道士、女道士、僧、尼皆集于斋所，京文武五品以上……皆集，行香以退。若外州亦各定一观一寺以散斋，州县官行香，应设斋八十一州。”《僧史略》载：“（唐）中宗设无遮斋，诏五品以上行香，或用燃香熏手，或将香末遍行，谓之行香。后不空三藏奏为（唐）高祖、太宗七圣（按：皇帝）忌辰设斋行香。敕旨宜依，寻因多故不斋，但行香而已。”宋代王曾《笔录》载，宋代亦有国忌日行香事。

中国净土信仰流行，故文人士大夫们多参与甚至组织各种念佛会、西归会、白莲社、净土会等。东晋慧远在庐山东林寺集白莲社，发誓往生西方极乐世界，除僧人而外，居士参与者有不少。宋代文彦博曾结僧俗十万人念佛。又居士所持戒有不杀生条，故又多组织放生会等。唐代白居易《华严经社石记》载：杭州龙兴寺僧人道操劝僧俗十万人诵《华严经》，并于每季末月设斋，发愿来世生于如来前。白居易也参加了这个华严社。

诸佛菩萨的诞日、成道日或出家日，也多举行庆典。四月初八传为释迦诞日，寺庙浴佛，善男信女可至寺庙暂住，听和尚念经，或自我礼佛、跪拜诵经等。十二月初八（腊八）传为释迦成佛之日，佛教信徒用米和果物煮粥供佛，称腊八粥，始于宋代。以后，皇帝皇后及文武百官均在此天互赠腊八粥，以示吉祥。明清之际，每逢腊月初八，就在坤宁宫支起大锅，熬煮腊八粥。清雍正时，将国子监以东的府邸改为雍和宫，每逢腊八即以大锅煮粥，分赠王公大臣品尝。此外，正月初一是弥勒佛诞日，二月十九是观音菩萨诞日，二月二十一是普贤菩萨诞日，四月初四是文殊菩萨诞日，七月三十日是地藏菩萨诞日，十一月十七日是阿弥陀佛诞日，六月十九日是观音菩萨成道日，九月十九日是观音菩萨出家日等等。每逢这些节日，也多举行集会。

盂兰盆会本是僧人自恣日，即于七月十五日以百味饮食供养僧人，使现生父母及七世父母度脱苦厄。此法始于梁武



帝于同泰寺设盂兰盆斋。唐代，每年七月十五日，皇家及民间人士便送盆至各官寺，献贡各种杂物。当时盂兰盆供用金翠装饰，长安城内寺庙均作花腊、花瓶、假花果树，精心点缀。唐代宗后又改为在内道场举行，设唐高祖以下七皇帝位，缀帝名于巨幡，从太庙迎入内道场，沿途有僧诵经，有百官迎拜导从。宋代以后，盂兰盆会主要是荐亡，即以盆施鬼，俗称鬼节，以放焰口施饿鬼为主。

水陆法会，亦称水陆道场，是中国佛教非常隆重的经忏法事。举行时间，少则七天，多则四十九天，以各种饮食供养诸佛菩萨，饿鬼及地狱众生等，并诵经设斋，礼佛拜忏，追荐亡灵。取“诸仙致食于流水，鬼致食于净地”意，名为水陆法会。水陆法事是由梁武帝的《慈悲道场忏法》和唐代冥道无遮大斋结合发展的产物。宋代杨锴采用密教仪轨编成《水陆仪》，对宋代水陆法会的流行起了推动作用。尤其是在每次战争以后，朝野均举行水陆法会以超度亡魂。苏东坡曾为其妻王氏设水陆道场，并撰《水陆法赞》十六篇，称“眉山水陆”。

南朝皇帝多设四部（僧尼及男女居士）无遮（或作无碍，即任人参加）大会，以讲经说法或行忏悔。持戒不精或犯戒或遇灾厄，便行忏悔以解过去罪愆。中国佛教举行忏法法事，似始于晋代。西晋居士卫士度作过《八关斋忏文》，晋末尚用之。南北朝时，忏法渐盛，赵宋时达到高潮。南朝齐梁时代，忏法著作不断出现。（见《广弘明集》）齐永明年间，萧子良

撰《净住子》二十卷，未及流通，即罹变故。梁武帝制《梁皇忏法》十卷，制断酒肉，并令僧人忏悔七日。

唐懿宗崇信佛法，遇八关斋，必于内道场饭僧，数盈万计。

行像是一种车载佛像游行示俗的宗教仪式。北魏孝文帝曾诏迎洛阳诸寺佛像于宫中，散花礼敬。

最为壮观豪奢的宗教仪式，当数唐代几个皇帝迎凤翔法门寺的佛骨。其中唐懿宗咸通十四年迎佛骨会尤为盛况空前。（参《杜阳杂编》及《剧谈录》）

#### 9. 与僧人交游

士大夫或与僧人为友，或拜僧人为师，或以僧人为军政顾问，或以僧人参予政治阴谋，或与僧人玄谈，或与僧人互赠诗文。

文人士大夫与僧人的友谊建立在互相看重对方人品、或互相欣赏对方诗文学问、或互慕对方的哲思等基础之上。魏晋南北朝的文人士大夫与僧人往还，绝大多数是以互善谈理游玄为基础，支遁与许询的交谊便是典型代表。《全唐文》《全唐诗》中所录文人与僧人互赠诗文甚多。苏轼所交名僧多系诗文高手。宋代僧人释晓莹《罗湖野录》中虽多载禅门公案、机锋语录，而所录文人与高僧来往文章亦不少。黄宗羲更是认为“僧中之诗，人境俱夺”。唐太宗之重玄奘，主要是看重玄奘的学问。唐太宗之重明瞻，非仅因其为高僧，亦因其为大学问家。明瞻“内（佛学）通大小（乘），外学丘坟，

子史书素所欣狎”，贞观初入内殿诏对，广列自古以来明君昏主制御之术，兼陈释门大极以慈救为宗。晋代习凿齿与僧人道安交谊甚深，互相钦敬对方学问。道安住襄阳时初访习凿齿，就座后习自通姓名曰：“四海习凿齿。”道安应声曰：“弥天释道安。”时人以为名答。而前秦苻坚攻陷东晋襄阳后，将道安与习凿齿同送长安。苻坚说：“昔晋氏灭吴，利在二陆（陆机陆云）；今破汉南（襄阳），获士才一人有半耳。”（《晋书·习凿齿传》）一人指道安，半人指习凿齿，可见苻坚对道安的尊崇。而陶渊明与慧远的交往，纯出于二人互慕对方的为人与品性。慧远送上庐山见他的王公贵族下山，绝不过虎溪，当时及后代均传为美谈。

刘宋时临川王道规从僧人道照受五戒并奉之为门师；豫章王子尚崇僧璩，以之为法友。

后赵石勒石虎重佛图澄，前秦苻坚重道安，皆是帝王以僧人为政治顾问军事顾问的典型事例。如佛图澄在石勒石虎建立和巩固后赵政权的过程中，借助佛教教义、说教方式和神奇方术，增强石氏入主中原的信心和勇气，有时还对军政问题提出具体方略；另一方面，佛图澄又以佛教慈悲戒杀的教义规谏后赵统治者慎杀，要保护民众，发展生产。苻坚素闻道安之名，常说：“襄阳有释道安是神器，方欲致之，以辅朕躬。”（《高僧传》卷五）而道安在秦晋淝水战前，曾劝苻坚不要用武力攻取东晋，而应用仁义感化招致尚未归服者。

宋武帝刘裕礼敬僧导，主要是由于僧导有恩于刘宋王室。

刘裕攻下长安后，留其子刘义真镇守关中。418年，刘义真为赫连勃勃追击，幸得僧导率弟子数百人相救方逃回南方。“高祖（刘裕）感之，因令子侄内外师焉。”秦王李世民平王世充时，稍借嵩山少林寺僧人之威力（见《金石粹编·秦王告少林寺主教碑》），少林寺遂成当时“天下第一名刹”。唐高祖李渊甚至用僧人法雅为将，以一千僧人充军伍。

武则天宠僧人怀义、法朗，并封二人为县公（朝廷赐爵僧人始于此），盖因二僧于公元689年造《大云经疏》为武后篡夺李氏天下造舆论、散布天女授记之征的缘故。次年，武则天改国号为周，令佛教在道教之上，僧尼列道士、女冠之前，与唐朝帝王反其道而行之。唐太宗时，追老子为其祖先，令道教在佛教之上。

元代刘秉忠本是禅僧，元世祖忽必烈闻其博学多才，遂留侍左右，参与军政大事三十余年。元朝许多制度，均为刘所定。生时官至光禄大夫、太保，死赠仪同三司太傅、封赵国公、谥文贞。

明太祖在其皇后马氏死后，悲痛异常，不再立后。葬马氏毕，选高僧侍其诸子，为马氏祈冥福。禅僧道衍因得随侍燕王朱棣赴北平，并劝朱棣举大事。靖难之役，道衍为军师，卒能使朱棣遂其志。朱棣（明成祖）即位后，封道衍为太子少师，复其俗名姚广孝。姚广孝死后封荣国公，谥恭靖，享祀太庙。

### (三) 说有谈空

文人士大夫的佛教著述虽不及僧人多，然亦不少，大致可分如下十类：史传编著，佛教基本知识的工具书和入门书，佛典注疏，阐发佛理的著作，戒律及仪式著作，论梵汉翻译，释氏辅教之书（感应记之类），护法论，评论名僧，融汇佛释或佛道释的著作。兼属几类之书以其主要内容归类。

史传编著按体裁可分如下几种：

传记体；可分为专传、类传、总传三类。

《佛记》三十卷，为释迦牟尼传记，撰者为梁中书侍郎虞阐，太子洗马到溉，后军记室周舍、沈约为之作序（序载《广弘明集》）。中国僧人之专传（含碑铭及诔文）极为丰富，东晋南朝文人士大夫所撰多佚，但据《隋书·经籍志》，新旧《唐书》艺文志及其它目录，《高僧传》《读高僧传》自序，各传所引及《世说新语》注文所引可约略知道如下一些。顾恺之撰《竺法旷传》，张野撰《远法师铭》，王微撰《竺道生传》，张辩撰《僧瑜传赞》及《昙鉴传赞》，箫回理撰《草堂法师传》，曹毗撰《真谛传》，季颺撰《竺法乘传》，郗超《支遁序传》，袁宏《支遁铭赞》，谢灵运撰《远法师诔》及《昙隆法师诔》，宗炳《远法师碑》，唐思贤《僧佺碑》，张敷《僧佺诔》，谢超宗《道慧碑》，周颺《玄畅碑》，王俭《僧远碑》，刘勰《僧柔碑》、《超辩碑》，沈约《法献碑》，江胤《慧基

碑》，袁昂《智顺碑》，周兴嗣《宝亮碑》，高爽《宝亮碑》，谢举《法道碑》，萧子云《法通碑》，王筠《志公碑》，陆倕《志公墓志铭》。唐代有吕向撰《金刚智行记》，李华撰《善无畏行状》，赵迁撰《不空行状》，李吉甫撰《一行传》，杨肸撰《南岳师禅师法门传》，崔致远《法藏和尚传》，辛崇撰《僧伽行状》（《宋高僧传》十八称《僧伽实录》）……

类传有记一时一地僧人者，有记某宗某派僧人者，有记某类特殊僧人者。东晋郗超撰《东山僧传》（见《高僧传》之《支遁传》），东晋孙绰撰《名德沙门赞》（《世说新语》注引），齐朝王巾撰《僧史》十卷（见《长序录》），梁代张孝秀撰《庐山僧传》（见《高僧传》序录），梁代陆杲撰《沙门传》三十卷（见《南史》本传）。唐代有卢藏用有《南岳高僧传》（见日本《传教大师将来台州录》），明成祖《神僧传》9卷，收录东汉至元代共208名有神通的僧人的事迹。

总传则不以时地为限。梁代有裴子野《众僧传》三十卷（见《隋志》，而唐《内典录》作三十卷，并注其中十卷为刘瑛撰），虞孝敬《高僧传》六卷（见《隋志》）。南齐竟陵王萧子良《三宝记》十卷中第三部分为僧录，当亦汉地僧人总传。北齐明克让《续名僧传记》一卷（见《北史》）。居士总传有清代彭际清（1740—1796）的《居士传》56卷，记载东汉至清代康熙年间历代男居士共312人的入道因缘及修道程度等事迹，其中有不少政治家及文人，书中侧重记载了他们有关佛教的言行。彭氏另撰有《善女人传》。而《净土圣贤录》9

卷《净土圣贤续录》4卷则僧俗兼收，前者为彭际清之侄彭希涑撰，后者为清道光末年莲归居士胡珽撰写。两书共记述了清代道光以前历代笃信净土往生的僧俗共七八百人。

佛教通史有南齐竟陵王萧子良《三宝记》。其第一部分为佛史，第二部分为法传，当为记载印度及我国东汉至南齐佛教之历史。北齐魏收《魏书·释老志》，前半部分记载印度佛教及汉地佛教直至北魏东魏的历史概况，名为纪传体正史中的书志体，实际上是东魏以前的佛教记事本末体通史。另外，隋朝王劭有《北齐书》100卷（见《隋书》本传），中有《述佛志》（《广弘明集》卷二载，法琳《辩正论》有引述），当亦为佛教通史之类。

明代宋濂等撰修的《元史》卷202《释老传》的前半部分，记载了喇嘛教的传播与信仰，元代历朝皇帝的宗教政策、机构及佛教概况。名为纪传体正史中的列传，实际上可看作元朝佛教断代史。明代周永年《吴都法乘》集吴中释氏民典教，则为地方佛教史。

寺塔记之最著名者当为北魏杨衒之所著《洛阳伽蓝记》，记载北魏时洛阳城内及城郊东西南北四方诸寺庙，共五卷。南朝有南齐刘俊《益部寺记》（见《南史》）；萧梁时有刘瑀《京师寺塔记》二十卷（见《隋志》）及《法苑珠林》。唐朝有李邕《南岳记》（日本《台州录》著录）；段成式《酉阳杂俎》中的《唐京寺记》一卷（一称《寺塔记》），记唐代长安恭靖坊大兴善寺，长东坊安国寺等著名寺院。北宋神宗熙宁五年

(1072)，陈舜俞著《庐山记》五卷，记庐山地理形势，名胜古迹及佛寺等。明清两代名山名寺记之类的书极多，不胜枚举。

灯录体，是介于纪传体与语录体之间的一种体裁，除记禅宗历代传法世系（含各人的生卒，师承、僧腊、谥、塔）以外，主要部分是机缘语录和赞、偈、箴、诗、歌等文字资料。这类史书多为僧人作，宋代士大夫所作有王随的《传灯玉美集》（系删改《景德传灯录》而成）和李遵勗《天圣广灯录》等。其后还有专记禅宗俗家弟子的《居士分灯录》。灯录直接影响了学案体学术史书的出现。明代瞿汝稷的《指月录》也类似灯录体，该书录述了从过去七佛到宋代大慧宗杲的十六世禅宗传承法系 650 人的言行传略。清初聂先（一作光）有《续指目录》，辑自南宋隆兴年间禅宗传承法系第十七世起迄清康熙年间第三十八世止。

纲目体佛教史书有明代朱世思的《佛祖纲目》，清代纪昀的《宗统编年》和徐昌治的《高僧摘要》等，均模仿朱熹《通鉴纲目》体例编撰。

目录体史书出现较早，最早的佛教专科目录当推西晋初年居士聂道真所撰《众经录目》一卷（见《历代三宝记》卷六），系记载竺法护所译佛经的目录；北魏孝文帝亦曾敕李廓编撰《众经目录》。最早的钦定佛教专科目录是梁武帝于天监十四年（515），敕命僧绍编撰的《华林殿众经目录》，此后的佛教专科目录多系钦定。综合性目录学著作记载佛教典籍始



于三国时魏国郑默的《中经簿》，其后晋代荀勖《晋中经簿》，刘宋时王俭《七志》、萧梁时阮孝绪《七录》均著录佛典；最早著录佛典的正史是《隋书·经籍志》。此后公私综合目录，多著录佛教书籍。

类书体有梁简文帝所纂《法宝联璧》二百二十卷，梁元帝时虞孝敬作《内典博要》三十卷（见《唐志》，而《南史》称梁元帝作）；此外，萧梁时的《经律异相》及赵宋时的《大宋僧史略》均为皇帝敕僧人所编佛教类书。

纂集体大致可分为三种，一是集佛教典籍，如齐竟陵王萧子良抄佛经数十部，皆省约原文，并系以问论；隋朝陆彦师、薛道衡与沙门彦琮曾共同纂集《内典文会集》。二是集中国人阐发佛理的论文。刘宋明帝敕中书侍郎陆澄纂集《法集》，收集汉末至刘宋时的佛教著作，共103卷。三是纂集碑铭，如梁元帝所集《内典碑铭集林》三十卷，《金楼子》载其序（见王仁俊《玉函山房辑佚书续编》所辑）。

文人士大夫所撰语录体佛教史籍较少。《四库全书》中收有宋代晁迥的《道院集要》，《法藏碎金录》，《四库》存目有晁迥的《迦谈》。清雍正皇帝自号圆明居士，他亲自编撰了一部《御选语录》19卷，前十一卷是起自东晋僧肇至清初通秀语录，第12卷是雍正为亲王时的语录，第14至18卷为历代禅师语录。

佛教入门书及辞典的编撰也是文人士大夫佛教著述方面的重要工作。明代陈完学编的《大藏一览》，录藏经大要为一

书，实是阅读《大藏经》的入门参考书。（《四库全书》入存目）。唐代李师政的《法门名义集》专门解释佛家名相；继而精要者为近代熊十力的《佛家名相通释》。综合性佛学辞典主要有丁福保《佛学大辞典》。

孙绰是东晋士族中很有影响的名士，信奉佛教，与名僧竺道潜、支遁等都有交往。著有《名德沙门论目（一作题目）》，已佚，《高僧传》和《世说新语》及其注保存了一部分内容，现有内容均为评论两晋名僧，含道安、道一，于法开，竺法汰，支愍度。所著之《道贤论》将两晋七僧比作魏晋之际的“竹林七贤”：以竺法护比山涛，竺法乘比王戎，帛远比嵇康，竺道潜比刘伶，支遁比向秀，于法兰比阮籍，于道邃比阮咸；认为他们均为高雅通达，超群绝俗的人物。汉末至魏晋南朝人，均喜品题人物，世风所及，当时僧人亦难逃题目范围。

隋代翻经学士刘凭所撰《内外旁通比较数法》一卷，系专论梵汉“数法比例”翻译之书。

戒律，有南朝齐萧子良的《净住子》、梁武帝的《净业赋》、《断酒肉文》（四首）及《梁皇忏法》。至于持斋及行忏所作斋文忏文，《广弘明集》所载甚多，兹不赘举。

历代僧俗多有鬼神之记，亦系受佛教之影响。此类著作甚多。下面仅列东晋南北朝及隋唐文人士大夫所作与佛教有关的。这些书多讲善恶因果报应“事实”，故鲁迅《中国古代小说史略》称之为“释氏辅教之书”，现多称为“志怪”。东

晋南北朝主要有：干宝《搜神记》（《隋志》《唐志》均著录）；陶渊明《搜神后记》（《隋志》著录，《高僧传》序称之为《搜神录》）；刘义庆《幽明录》（《隋志》《唐志》均著录，王仁俊《玉函山房辑佚书补编》有辑本）及《宣验记》（《高僧传》序言及此书，唐宋类书多引用）；王琰《冥祥记》（《高僧传》序言及此书）；朱君台《征应传》（《高僧传》序言及此书）；王延秀《感应传》（《隋志》《唐志》均著录）；陆杲《观音应验记》、《观音感应传》（见《续高僧传·法力传》）及《系观音感应记》（《唐志》著录）；王曼颖《续冥祥记》；颜之推《冤魂志》（《唐志》著录）；刘涵《因果记》（《唐志》著录）。隋代主要有：侯白（君素）《旌异传》（《唐志》著录）；王劭《仁寿舍利瑞记》（今存，载《广弘明集》）及《灵异志》（唐《内典录》著录）。唐代主要有：唐临《冥报记》（现存，《法苑珠林》著录）；郎元休《冥报拾遗》（《法苑珠林》著录）；宋谷《法华三昧灵验传》（《慈觉大师在唐送进录》著录）；段成式《金刚经鸠异》（现存）。此外，两《唐书》经籍艺文志所录鬼怪书甚多，兹不列举。

文人士大夫的另一类佛教著述是注疏汉译佛教典籍。如唐代宗时太子詹事韦宗卿撰有《涅槃经疏》二十卷，《金刚般若经注》二卷。

文人士大夫佛教著述的第八类是融汇儒释或释老或儒道释，主张儒释一致或释老一致或儒道释三教一致。

汉末《牟子理惑论》主张佛、道（指道家而非道教）、儒

一致而斥责原始道教。牟子认为佛教与儒家虽有若干显著的不同之处，但从根本上来说二者是一致的。牟子在对佛教教义和僧侣出家修行的生活的论述中一再表示，佛教的主张与儒家伦理纲常思想不仅没有根本矛盾，而且在实际上是一致的，对于维持封建统治秩序也是有用的。牟子经常引证《老子》讲解佛教，又一再引述佛教教义去附会《老子》，但是牟子将道家 and 原始道教区分得很清楚，而且对后者的辟谷长生之术，用一般常识和亲身经历进行批判。

东晋孙绰的《喻道论》说：“周孔即佛，佛即周孔”；认为“周（公）孔（子）救极弊，佛教明其本”。即是说佛教是着重以内心去教化（“明其本”），儒家是着重治理复杂的现实社会（“救极弊”），其途径虽不一样，但治理天下的目标却是一致的。

梁武帝在宗教信仰领域把佛教置于最高地位，同时又认为三教同源，三教一致，在现实生活中实行三教并用政策。他把老子、周公、孔子说成是佛的弟子，实际等于是说道儒二教发源于佛教；并认为道儒二教不能使人从生死轮回中解脱出来，故三教中佛教最高。但他又认为，在现实生活中，道儒二教也教人为善，所以也应提倡。南北朝时，三教同源说有两种，一种是道教的三教同源说，主要依据《庄子·德充符》、《礼记·曾子问》以及西晋道士王浮伪造的《老子化胡经》，认为孔子问礼于老子，老子又西越流沙化胡，为佛之师，从而宣称为儒佛之源；一种是佛教的三教同源说，主要依

据是伪佛经《清净法行经》，该经说：“佛遣三弟子之震旦（指中国）教化，儒童菩萨，彼称孔丘；光净菩萨，彼称颜渊（系孔子弟子）；摩诃迦叶，彼称老子。”（见《广弘明集》卷八《二教论》引《清净法行经》）这是把佛教作为儒道二教的起源。两种不同的三教同源说，反映了佛道斗争的激烈，虽彼此都吃不了对方，但都设法编造根据以把自己说得比对方优越。梁武帝称老子、孔子和佛为“三圣”（《敕答臣下神灭论》），主张三教并用。梁武帝在解释佛教教义时，常吸取儒家思想。他的“舍道归佛”也只是表明他的信仰中心的转变，实际上对道家道教并不排斥。儒家讲治国平天下，建立纲常名教，其内容既有社会政治理论，又含有伦理道德学说，被历代封建统治者奉为统治思想；道家道教中有统治方术和谋略，也讲节欲养性，修仙得道既可满足统治者不死的幻想，又可愚化百姓；佛教以因果报应来解释和掩饰现实社会的贫富等级差别，又以解脱成佛的教义给人以幻想寄托。三教从不同角度，用不同的方法维持与巩固封建统治秩序。这是梁武帝，也是其他封建统治者主张三教一致，推行三教并用政策的现实原因。以后的唐代便是三教共弘的典型时代，从宋代开始儒释道三教的大多数人都主张三教一致。

南齐武帝时的司徒右长史张融，其家世代信佛，其舅家信道教。所著《门律》有专章（现存《弘明集》卷六）论佛道二教一致。他说：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通。”逗意为住、留，逗极即归结的终点。就是

说道佛归根到底是一致的，都以追求永恒寂静的本体（意为道教的道与佛教的法身真如同一）作为修行目标，只是因要适应不同的环境和对象从事教化，其传教修行方式才有所不同。这实质上是认为道佛二教在根本原则上是一致的，差别是细枝末节的。在这个基础之上，张融认为道佛二教不应彼此攻击，既然二教所本相同，则世俗之人于道佛二教可以同时信奉。

宋代以后，有一种流行说法：以儒治世，以道治身，以佛治心。这个说法很能代表儒道佛三教一致的社会思潮。

三教一致的实质是佛道二教依附儒家纲常名教，且三教所发挥的社会作用相同或一致。在三教不同之处，则各取所需，求同存异。比如东晋孙绰就认为：为了治国安民就不必要因为佛教戒杀讲报应而废除儒家惩暴止奸的各种杀罚制度。僧人们也在这方面主张调和。后赵石虎以暴虐滥杀著称，他问何为佛法时，佛图澄回答说：“佛法不杀。”石虎担心地问：“朕为天下之主，非刑杀无以肃清海内，既违戒杀生，虽复事佛，讵获福耶？”佛图澄回答说：“帝王之事佛，当在体恭心顺，显畅三宝，不为暴虐，不害无辜。至于凶愚无赖，非化所迁，有罪不得不杀，有恶不得不刑，但当杀可杀，刑可刑耳。若暴虐恣意杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃病。愿陛下省欲兴慈，广及一切，则佛教永隆，福祚方远。”在这里，佛图澄把佛教徒的绝对不杀生与世间帝王的“不杀生”说教区别开来。

文人士大夫佛教著述的第九类是阐述自己对佛教教理的理解以成一家之言，与学习佛理照搬佛经者不同。东汉三国及西晋，佛教初传中国，汉地人士对佛教之理论领会不够，最多就是接受了善恶因果报应，六道轮回及某些僧侣的方术。如汉末牟子在《理惑论》中所阐述的佛教基本教义与佛教原义出入很大。汉地知识阶层真正开始探讨教理始于两晋之际对般若学的讨论。其后宋齐二代，涅槃学、成实论相继盛行。陈代则是般若三论（《中论》、《百论》、《十二门论》）鼎盛时代。隋唐以后，佛教的创宗立派及各派理论的奠定与文人士大夫多不相干。宋代苏轼善佛理，宋王日休《龙舒净土文》阐净土思想。明袁宏道《西方合论》。明代瞿汝稷善释理，清代王船山治法相学，彭际清也善佛理，清末杨文会奉法相华严两宗，然皆祖述佛经者，与东晋南朝文人士大夫立一己之言以成一派一说者有别。因此要谈文人士大夫的佛教理论，从东晋南朝人士着手较为妥当。从《祐录》所载陆澄《法论》目录，《高僧传》、《长房录》、《唐内典录》等目录来看，两晋南北朝文人士大夫参与佛教教理讨论的很多，下面仅就般若学、涅槃学的讨论情况作一阐述，以见其一斑。

两晋之际的般若学讨论，形成了所谓的“六家七宗”。据汤用彤先生考证，六家是本无、即色、识含、幻化、心无、缘会，而本无又分本无和本无异，故六家而有七宗。其中文人士大夫参与学习和讨论的就有本无异、即色，识含和心无四宗。支道林创即色宗，于法开创识含宗，支于二僧常生争论。

《高僧传》说名士郗超宣述支道林的即色义，何默支持于法开的识含义。《祐录》所载陆澄《法论》目录中有《郗与开法师书》和《郗与支法师书》，当是郗超宣述即色义和驳斥识含义的两篇专论。又陆澄《法论》目录中有郗超《本无难问》，系竺法汰难，并郗答，往反回首。竺法汰是本无异宗的代表人，则难与答往反回首，当是竺法汰立心无异义驳即色义、而郗超立即色义驳本无异义的驳论文。陆澄《法论》目录中有桓玄《心无义》，系王稚远难，桓答。另有刘遗民《释心无义》。前者当是王稚远驳心无义，而桓玄驳王稚远之驳的专论，后者则当是刘遗民立心无义的论文。另外，支道林的《即色玄游论》是答王洽问即色义而作（王问现存，见《广弘明集》），支道林的《释即色本无义》系答王幼恭问即色义、本无义而作。

关于涅槃学。争论的中心问题有三个：何为正因佛性？佛性本有还是当有？是顿悟成佛还是渐悟成佛？

正因佛性就是众生所具有的内在的成佛依据。由于《涅槃经》对佛性正因的说法不一致，故涅槃学者对此提出了各种不同的解释。三论宗创始人吉藏在其《大乘玄论》中列举了关于何为正因佛性的十一家见解。梁武帝认为：“真神”或“神明”或“心”（即人的精神或灵魂）就是佛性。（参《弘明集·立神明成佛义记》及《广弘明集·净业赋》）

《大涅槃经》传入后，佛教学者一般均信奉“一切众生皆有佛性”的说法，但众生是本来（“无始”以来）就有佛性



呢，还是将来必当成佛而当有（始有）佛性呢？对此，《涅槃经》无明确的说法，中国佛教学者的回答也不一样。佛性本有始有之争，一直到隋唐也未得出定论，玄奘西行求法的目的之一就是想解决此问题。

自竺道生创顿悟成佛说以来，文人士大夫有宣述之者，有驳斥之者。谢灵运述竺道生的顿悟义，其文《辩宗论》（载《广弘明集》，今存）得到竺道生的赞同。其时与谢灵运往反辩论的僧俗共六人（法勔、僧维、慧麟、法纲、慧林、王弘），辩论往反最少者六首，最多者十四首，可见辩论之激烈。（上述辩论文章均载《广弘明集》）其中王弘除与谢灵运辩论外，还与竺道生辩论过。（见《广弘明集·竺道生答王问》）除谢灵运主张顿悟外，宋文帝亦曾述竺道生顿悟义，而沙门僧弼等设巨难，文帝辩不过僧弼只好说：“若使逝者（指竺道生）可兴，岂为诸君所屈？”（见《高僧传》）南齐隐士刘虬亦述顿悟成佛义。（《祐录·无量寿经序》）。主张渐悟成佛者，除与谢灵运辩论的王弘以外，还有晋末宋初著《明佛论》的隐士宗炳。

此外，文人士大夫有关佛教的著述中还有不少着眼于“护法”的内容。

#### （四）佛教与文学

佛教传入后，对我国古代的诗、赋、词曲及小说的创作

和文论诗论等都有较大的影响。

东晋孙绰的《游天台山赋》是玄谈和佛理相结合的代表作品，作者将佛教圣地天台山与道教蓬莱仙山相比，赋中虽流露出道教求仙思想，但结尾却归于释氏。晋宋之交的谢灵运所作《山居赋》，是山水描写与佛理结合的作品。宋代苏轼的《赤壁赋》，因引入了禅的意境而显得自然、朴实而幽远。

柳宗元写过不少有关佛教的碑铭，其记祠庙赠僧侣的文章，在其文集中占有相当的比重，他的《永州龙兴寺西轩记》是述说他对佛教的理解的散文。苏轼的《朱炎学禅》、《清风阁记》、《凌虚台记》、《付惠诚游吴中代书十二》等散文，有的受佛禅影响，有的纯以佛禅为主题。明代袁宏道的《灵隐》、《碧晖上人修净室引》、《曹鲁川》等也是以佛禅为主题的散文。刘勰的《文心雕龙》中《神思》、《论说》、《物色》等篇。论文时表现出明显的佛学倾向。

元代郑廷玉的《布袋和尚忍字记》、李寿卿的《月明和尚度柳翠》等杂剧，纯系宣扬佛教度脱之作；孙文卿的《地藏王证东窗事犯》等杂剧，是宣扬佛教的因果业报之作。佛教禅宗的机锋、棒喝、禅理等，在元杂剧中也有表现。《红楼梦》中的词曲，如《虚花悟》、《好了歌解》、《飞鸟各投林》、《寄生草·参禅》等，或宣扬人世无常因果报应论，或表达净土往生思想，或参禅悟禅。

佛教对我国的诗歌和小说影响最大。

诗人们在诗中或表达出世隐遁思想，或阐发佛理，或写

禅趣，或称赞佛法的威力与神秘，或写交接僧人，或表达对僧人闲适、怡悦的心境和佛教理趣的企羨。

谢灵运的《石壁精舍还湖中作》，看似山水诗，但结尾却透出世事无常情绪，发出避世隐遁的感慨；其《石壁立招提精舍诗》则全讲佛理。梁武帝萧衍的诗多宣扬佛理，如《灵空》、《乾闥婆》等；其子萧统的诗多赞佛法，如《开善寺法会》、《东斋听讲》等。王维的许多诗或宣扬禅宗无为无碍、随缘任运思想，如《胡居士卧病遗米因赠》；或宣扬人我空观念、表述空寂境界，如《竹里馆》、《鹿柴》、《辛夷坞》等。由于王维作了很多融入禅理的诗，后人称他为“诗佛”。李白的《寻山僧不遇作》及《同族侄评事黯游昌禅师池二首》等诗，流露出对佛教的向往之情。苏轼的《题西林壁》把宇宙人生融为一体，充分显示了作者对禅的深刻理解，其《次韵答参寥》、《过大庾岭》等诗则把禅宗机锋融入创作之中。以黄庭坚为代表的江西诗派诸诗人都喜用佛经和禅宗语录中典故入诗。明代公安派创始人袁宏道，则把禅趣机锋纳入其独抒“性灵”的轨道。其他如唐代白居易、刘禹锡、柳宗元，宋代王安石，明代徐渭、李贽等人的许多诗，也与佛教禅宗关系密切。

由于诗和禅都强调主观心灵的创造和体验，由于诗人和禅僧都追求一种超功利的高雅空灵的精神境界，诗和禅都注重启示和象喻、追求言外之意，所以诗禅多有相通之处。金代元好问说：“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀。”（《元遗

山文集》卷 37) 明末的知空和尚说:“今山僧与居士评诗,居士与山僧谈禅,何耶?自古诗情半个禅,以诗为禅,以禅为诗,无可无不可也。”(转引自陈垣《明季滇黔佛教考》)孟浩然的《春晓》被朴翁钵等僧人借用来表达禅意,李白的《戏赠杜甫》被禅僧少古杰借用来表达对“曹山四禁”的看法,柳宗元的《江雪》被僧人肯堂彦充借来说明禅理。

伴随佛教传入的印度声明论,导致了南朝声韵学上四声的发明和诗歌格律上八病的制定,推动了唐代格律诗新体裁的开创。佛教禅宗对诗论影响也很大,宋代严羽的《沧浪诗话》就有以禅论诗的倾向。

佛教对我国古典小说的思想结构、形象构成和表现手法都有影响。

古典小说的思想结构或以佛教思想为主、以儒家忠孝节义为辅,或以儒为主以佛为辅,或儒佛互融互补。以佛教思想为主的小说多写经像应验故事、因果报应故事、地狱故事,这类小说历代皆有,而集中于古典小说第一个创作高潮的魏晋南北朝,如《宣验记》、《冥祥记》、《冤魂志》等。古典小说思想结构的第二种形式是以儒为主,而以佛道作为表现儒家思想或相关观念的辅助,这是古典小说思想结构的基本形式。明代冯梦龙的《醒世恒言·序》说:“崇儒之代,不废二教(按:佛道),亦谓导愚适俗;或有藉焉,以二教为儒之辅可也。”明清的许多拟话本小说,专以利用佛道宗教思想推行儒家教化为能事。这类小说的基本模式是:在善恶因果轮回

等浸透佛教色彩的情节框架里包容儒家思想内核。古典小说思想结构的第三种类型是儒佛互补互融。这类小说不是儒家思想对佛教的单方面利用,而是儒佛的弥漫交织双向互补。这类小说以现实主义笔触对人物命运遭际进行描绘,以儒家思想对生活现象作价值判断,而以佛教思想去探寻生活的深层底蕴,去解释造成人物特定命运的宿因。这类小说的代表是《红楼梦》。曹雪芹深刻展示了贾府的各种矛盾,对人物的描写真切入微,但他对书中人物及生活的评判标准基本上是儒家的伦理道德,而在探讨各类人物命运遭际及生活真谛时,又从佛教哲学中寻求答案。小说开篇便交代了神瑛侍者与绛珠仙草的宿因,预示了宝黛悲剧的必然,第五回又通过金陵十二钗判词及《红楼梦曲》预示其他许多重要人物的命运,从而得出人物遭际的原因是宿因注定、业果相报的答案。而生活的真谛是空、无、梦幻,这一点在第一回就作了交代,在以后的叙述中,神秘莫测的茫茫大士、渺渺真人和太虚幻景又时隐时现贯穿始终,并凌驾于全书的现实主义描写之上。

佛教对古典小说形象构成的影响,主要是使古典小说“虚”化。儒家的治世思想使小说过于直露显豁,而佛教思想使之变得隐晦曲折。一些带有极强虚幻色彩的人物和故事进入了小说,如《幽明录·赵泰》中的地狱景象,《搜神后记》中能清洗内脏、脸孔出光的番僧佛图澄。《西游记》中的如来、观音形象是在佛教幻想的启发下创造出的,猪八戒错投猪胎源于佛教轮回转世思想。《封神演义》中哪吒的莲花化身源于

佛教对莲花的崇拜，哪吒、吕岳、殷郊的多头多臂源于佛教的天神，有三只眼的想象源于佛教的法眼。《金瓶梅》中的主要人物最后都投胎转生它处。《西游补》中的孙悟空为鲭鱼精所迷，在梦幻中进入西施、项羽生活的“古代”，又进入秦桧生活的“未来”，这明显源于佛教的三世说、三报论。而迷惑孙悟空的鲭鱼精据《西游补答问》说，是“情”的具象化，而这是导源于佛教关于“情魔”的宗教观念。佛教的影响还使人物形象复杂化。《西游记》中的唐僧玄奘是个出家的佛教徒，但他取经的目的却又是“祈保我王江山永固”。贾宝玉既有化灰化烟的空无思想，又迷恋于现实生活；贾宝玉出家之后还违反佛教不拜俗人的规定，在儒家父为子纲观念的支配下，给他的“俗父”贾政“拜了四拜”。

佛教对古典小说的艺术表现手段也有影响。儒家思想使小说趋向现实主义，而佛教却使之趋向浪漫主义和象征主义。古典小说在佛教庞大的幻想形象体系启发下，常借用一些虚幻的人物和故事情节，来表达作者的主观认识和感情。如《西游记》并非是要宣传佛教教义，而是借助佛教提供的虚幻意象编织出取经故事，以实现其“求放心”的创作意图。《西游记》中时见对佛教的揶揄与讽刺，可见作者并不醉心于佛教，而只是利用佛教来说明只有树立正确的追求目标并为之奋斗不息才能有好结果这样一个人生哲理（即所谓“求放心”，见谢肇淛《五杂俎》卷五）。在这类小说中，艺术形象不单是其自身，而且主要是作者寓意的载体。

以上所论，参考了多家论著，因篇幅所限，无法列出，于此并致谢忱。

## （五）佛陀的智慧

我们感受痛苦，我们忍受痛苦，我们刚刚送走痛苦，又迎来新的痛苦，人生浸泡在痛苦的眼泪之中，人的生命始终与痛苦相伴。然而人们并不认同痛苦，人们终身奋斗、挣扎、拼搏，就在于抛弃痛苦。痛苦的眼泪虽然晶莹剔透，却很苦涩，需要揩干；痛苦的体验虽然能激发人们的情感，让诗人迸发出美妙的诗句，让哲学家窥探到生命的真谛，却难熬异常，必须摆脱。使肉体摆脱痛苦的折磨，岂不是生命的特征？正如古罗马诗人兼哲学家卢克莱修所说：“人的本性追求的只不过是，使痛苦远离肉体，一心渴望无忧无虑的快乐之感么，这岂不是本性的特点？于是我们发现：对于肉体的本性而言，几乎无一所求，若有这样那样的要求，也只是免除痛苦罢了。”

畏惧痛苦，逃避痛苦，为痛苦所笼罩、所支配、所制约，那是怯懦者的人生观，而勇敢的人们则正视痛苦、蔑视痛苦、压制痛苦、克服痛苦。我们坦然面对痛苦，就像《旧约全书·诗篇》告诉我们的一样：“人尽可哭一整夜，只是次日早晨又会满心欢喜。”

然而，我们对那个正折磨着我们而且还将永远折磨我们的痛苦又有多少认识呢？

佛陀正是从分析这个既为我们所熟悉、又为我们所迷惑的痛苦出发，去构建他那令人崇拜、痴迷的学说。

据说，佛陀出生在一个国王的家庭，身为太子的佛陀从小生长在深宫大院之中，过着凡人不能企及的豪华优裕的生活。这个不解世情的太子有一次到城外出游，在东门、南门、西门分别看到了老人、病人和送葬的人，在北门则看见了沙门修道者。聪明而敏感的太子由此而痛感人生的无常，于是决定抛弃那种奢侈享乐的生活，踏上一条寻求真理、摆脱痛苦的漫漫道路。这年他二十九岁。

他首先到跋伽仙人的苦林修行，企图通过肉体的痛苦磨炼来求得灵魂的自由和解脱，后来又来到伽闍山苦行林，每天只吃一麻一麦，甚至七天才进一餐。他身穿鹿皮、树皮，晚上睡在鹿粪和牛粪上，有时卧于荆棘上。六年之后，他身体消瘦，形同枯木，但是他苦苦追求的真理却不知藏匿于何处。六年的徒劳使他终于悟出了苦行的无益。于是他来到尼连禅河，让清澈的河水洗去身上六年的积垢，也洗去心灵六年的迷惘，随后，他接受了牧女所献乳粥的供养，当身心得到恢复和调整之后，便来到菩提伽耶的一棵毕钵罗树（后称菩提树）下，双脚结跏趺坐，沉思默想。他发誓：“我今若不证无上大菩提（觉悟），宁可碎此身，终不起此座。”经过七天七夜，终于找出了人生的真谛，觉悟成道。

佛陀到底觉悟到什么呢？这在他成道后即匆匆赶往婆罗奈城郊的鹿野苑，对曾随他出家的阿若憍陈如等五个侍从



“三转法轮”中便清楚地为我们勾画出来了。

社会、人生，怎一个“苦”字了得！佛陀全部的教义都建立在这个“苦”字之上。具有精密头脑的佛陀把人的感受分为三种：苦受、乐受、不苦不乐受，但从根本上说，这一切感受都是“苦”。社会人生原本是一大大“苦聚”，全无幸福可言。犹如后世佛教常说的那样：“三界无安，犹如火宅”，人们生活在水深火热永恒深沉的痛苦之中。

善于分析的佛陀把苦分为若干种，有二苦、三苦、四苦、五苦、八苦乃至一百一十种苦等无量诸苦。最常见的说法是八苦，即：

生苦：人还是胎儿之时，俨如关在黑暗的地狱之中，母亲喝热汤，胎儿就要备受煮烧。出生之时，冷风触身，犹如刀刮。住胎出胎，都受逼迫。你看，哪一个胎儿出身后不立即大哭一场，这响亮的哭声就是对生苦的控诉！

老苦：人至老耄，头发花白，牙齿脱落，肌肉松弛，步履蹒跚，眼暗耳聋，神智昏暗，生命日促，渐趋死亡，你说是不是苦？

病苦：从头到脚，从里到外，“四大”不调，众病交攻，或全身乏力，或疼痛难熬，这是身病；内心忧愁，凄惨悲切，这是心病；身病心病，哪一种病不是痛苦万分？

死苦：我们热爱生命，甚至不惜苟延残喘。然而，生命无常，或命终寿尽而亡，或因意外事故、或遭遇灾难而死。死亡，是人人都厌恶却又摆脱不掉必然不免的最终归宿，也许

人们能正视身心的痛苦，却很少有人能坦然面对死亡。死亡，决不是人的选择！古希腊伟大思想家亚里士多德告诉我们：“现在看来，死，在一切灾难中，是最可怕的，因为死就是结束。死者不再考虑任何好事或坏事。”死亡，也许是人类最大的痛苦。

怨憎会苦：我们常常讨厌一些人，憎恶一些事，尽量想方设法的躲避那些厌恶的人或事。然而，你是否常感到事与愿违，冤家路窄？有谁会遇见仇人而愉悦、碰到憎恶的事而欢喜？当仇人相聚、憎恶之事纷至沓来之时，是苦不是苦？

爱别离苦：我们希望与所爱的人长相厮守，永不分离，然而老天却偏偏与人作对。虽然父子、兄弟、夫妇、朋友、情爱浹洽、欢乐相处，但是到后来终不免是父子东西、兄弟南北，骨肉分离，甚至祸起非常，生离死别。其痛苦谁能承当？

求不得苦：我们向往平等自由，我们希望幸福美满，我们祈求健康长寿，我们渴望爱情永存，我们不要老、病、死，我们也不愿仇人相聚，亲人别离。但是，又有几个人的愿望要求能得到满足？求之不得，岂不痛苦？而且，从根本上说，生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦，都源之于求不得苦。我们的要求越高，越不容易满足，痛苦也就会越大。

五取蕴苦：也称“五蕴盛苦”、“五盛阴苦”，这是一切痛苦的汇合点。所有的痛苦都可归纳到五蕴的苦。“五蕴”（即“五阴”）指人身，包括身和心两个方面。佛陀认为，人是由

“五蕴”和合而成的，五蕴即“色”（物质，指人的肉体）、“受”（指感官生起的苦、乐、喜、忧等感情、感觉）、“想”（指理性活动、概念作用）、“行”（指前二者之外的心理作用，特别是意志作用）、“识”（是综合个别意识活动的精神活动）。由于人们对人生的爱恋和追求，所以才产生诸种痛苦。生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得七苦，天天向“五蕴”进攻，而人的身心盛贮众苦，因之称“五蕴盛苦”。可见，五蕴盛苦既是其他诸苦的根源，亦是一切苦的聚集。

芸芸众生，为什么深陷于熊熊火宅之中，备受煎熬，沉沦在茫茫苦海之中，受尽苦难？折磨我们的无边苦难究竟缘何产生？佛陀对此进行了精辟绝伦的分析。他首先从人类最大的痛苦——死亡着手进行推理分析。人为什么会老死？原因是有“生”，有“生”才有“老死”，所以说“生是老死缘（缘，原因）”。那么，人为什么会有“生”呢？原因是有“有”。“有”指“业”，即思想行为。人今生得以生于世上，那是因为前世“业力”的作用。“有”又是怎样产生的呢？那是因为有“取”，即对人生和物欲的热切追求，有追求才会有思想和行为，所以“有”的原因是“取”。人为什么有所追求呢？那是因为有“爱”。在这里，“爱”主要指性欲和食欲，引申为一分贪欲。爱欲是促令人生炽烈追求的直接动因，所以说“取”的原因是“爱”。那么，“爱”又是怎样产生的呢？佛陀擘肌入理地分析说，那是因为有“受”。“受”是指苦乐感受，可泛指人的生理和心理获得的各种享受。“爱”的起因就是为

了满足个人的享受，所以说受是爱的原因。“受”的原因又是什么呢？那是因为“触”，“触”，顾名思义，是指肉体、精神与外界的直接接触。假如人不具备接触能力，或者不接触外界对象，就无从感受。所以说“受”的原因是“触”。为什么人能接触外界呢？那是因为人有眼、耳、鼻、舌、身、意六种感觉和认识机能，称之“六入”，没有“六入”，就没有触受外界的可能，所以说“触”的原因是“六入”。那么，人为什么具备眼、耳、鼻、舌、身、意六种感觉和认识机能呢？那是因为有“名色”。“名”指心、精神，“色”指色质、肉体。“名色”指肉体与精神的统一，即指有意识活动的人体。感知机能来自人的生命体，所以说“六入”的原因是“名色”。“名色”又来自何处？它来自“识”。“识”指人投生一刹那的精神体。人的生命托“识”而成，所以说“名色”来自“识”。“识”又从何而来？那是因为有“行”。“行”指过去诸业和推动诸业趋向果报的过程或力量。“识”是由过去业引发的，所以说“识”的原因是“行”。那么，“行”的原因又是什么呢？那是因为“痴”。“痴”也译作“无明”，意为愚昧无知，后来特指不明佛理。佛陀认为业力活动是愚昧的结果，所以说“行”的原因是“痴”。“痴”就是人生和世界的最后本原，就是把人推向苦难深渊的总根源。

难道挣扎于茫茫苦海、沉陷于熊熊火宅之中的芸芸众生就没有任何希望了么？人们除了轮回于无穷无尽的苦难之中，就没有更好的终结么？

佛陀决不是一个随波逐流，听任命运安排的人。人生的苦难有终结，人类最终将得到解脱。还有一种超越时空、超越轮回、超越苦乐、不可思议、不可言传、常乐我净的美妙实在，那就是“涅槃”。这才是人生的理想归宿、生命的最高境界和最终目的。

但是，怎样才能达到那种“贪欲永尽、瞋恚永尽、愚痴永尽、一切烦恼永尽”的美妙的“涅槃”境界呢？通向涅槃的路到底何在？这条路被佛教称为“八正道”，即：正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念和正定；又可概括为戒、定、慧三学。

佛陀认为，在世俗社会中要实践八正道是困难的，只有走出现实社会而进入僧团生活才能完成八正道的实践，最终进入涅槃之境。为了适应僧团生活的需要，佛陀亲自制定了戒律，这就是佛教戒律的渊源。戒的内容可分为止持戒和作持戒。止持戒旨在止非防恶，而作持戒旨在修习善行。佛教的戒律很多，常见的有五戒、八戒、十戒和具足戒。

五戒是佛徒应当共同遵守戒律，也是佛教最基本的戒律。五戒的内容是：第一，不杀生。要求尊重一切有生命的东西，不可杀害。在佛教看来，一切有生命的东西（称之“有情”）都有佛性，都流入六道轮回之中，在这点上，都是平等的，因此应当相互尊重，不可滥杀。第二，不偷盗。第三，不邪淫。这条对在家和出家的佛徒要求不一样，对在家的佛徒，要求不能有婚外性行为；而对出家的佛徒，则要求不能有任何的

性行为。第四，不妄语。对自己不了解不清楚的事，不能张口乱说，更不能撒谎，要努力做到句句实言，诚实待人。第五，不饮酒。酒能乱性，不饮酒可保持心神的宁静状态。

五戒规范下的生活是相当沉闷乏味的，对出家的僧徒犹可，对在家的居士就过于严苛了。佛教学者有鉴于此，特地为在家的居士制定了八戒。八戒即是在前五戒的基础上再增加①不睡不坐高大华丽之床；②不食非时食（即正午过后不再吃饭）；③不装饰、打扮及观听歌舞。八戒虽比五戒严苛，但非每天奉持，而是在每月的六天斋日中奉持。

对于尚未成年的出家人（沙弥、沙弥尼）则规定了十戒。十戒是在八戒的基础上稍加修补增改而成，即把八戒的不装饰、打扮及观听歌舞分拆为两条独立的戒条，再加上不蓄金银财宝而组成。

要想取得正式的僧尼资格，还得受具足戒，具足戒也称大戒，戒条数目的说法很多，依《四分律》所说，比丘戒有二百五十条，比丘尼戒则多达三百四十八条。

光有戒行还远远的不够，因为戒行并不能使人们获得确定的认识、作出确定的判断、根治迷惑烦恼，只有通过禅定，才能获得成佛所必须的智慧、神通、功德和果报。佛陀的成道，不正是在菩提树下经过七天七夜的禅定才完成的么？佛教有所谓“四禅”，亦称“四有色定”，这是以“离欲”为前提，以“善一境性”为共性，按照思维活动的宁静程度和身心的感受程度，划分为高下四等。从初禅到四禅，是思维由

粗到细，由借助语言、寻伺，达到完全凭借信仰支持即可本能活动的过程；感受也由有喜有乐升华到没有苦乐之分的高度，到最后，连自我的呼吸也都感受不到了，这就是第四禅。

比“四禅”更高一级的，是所谓“四无色定”，即“空无边处定”、“识无边处定”、“无所有处定”、“非想非非想处定”。

佛教认为，修四禅者死后可脱离欲界，升入由天众（众生中最高等级）居住的色界四禅天；而修四无色定者，死后则能升入更加美妙的“无色天”中。

为了能通达事理，决断疑念，观达真理，断除妄惑，根绝无明烦恼，获得最终解脱，还需要依靠经文和师长的教导，通过禅定沉思而获得一种智慧，由此智慧而断绝一切无明烦恼，进入涅槃境地，就成为了佛。

佛教以苦为判的人生观在今天看来虽然过于消极、令人可怕，是非常偏激的理论，但是它却无情地揭示了掩盖在享受、追求、欢乐、幸福之下的另一面。人类的痛苦能消灭吗？今天科学技术的进步的确给人类生活带来更大的便利、更多的物质享受，提供了更为丰富的精神文化生活，使我们的生活看起来更加美好。但是也应该看到，随着科学技术的日新月异的发展而伴随产生的令人难以容忍的环境污染、严重的生态平衡破坏、奇怪的疾病、更加变幻莫测的气候变化不正折磨着人类吗？更不用说令人扼腕的道德沦丧、使人沮丧的心理隔阂，让人恐怖的毁灭性战争的威胁，不正日益重压

在人类那颗逐渐萎缩、脆弱的心上吗？既然人类永远不会停止追求，那么求所不得的痛苦就将永恒地伴随人类。写到这里，即使最粗心的读者也会发觉，我们对现代人类的痛苦真是挂一漏万。那么，请让我们再问一声，人类的痛苦能够消灭吗？

假如我们剔除了佛教里的宗教成份，谁能不说佛教以苦为判的人生观显示了人类极大的智慧呢？佛教不仅仅在人生观上，在世界观、伦理观、社会观、自然观等等一系列问题上，都蕴藏着极大的智慧，甚至连恩格斯也在《自然辩证法》一书中盛誉佛教徒处在人类辩证思维的较高发展阶段上。

扬善止恶，恐怕是古今中外之通义吧？中国哲学讲仁讲义，都是从扬善的角度来说的，讲嫉恶如仇，则是从止恶的角度来说的。西方人也是褒善去恶、爱憎分明。《圣经·创世纪》说：“上帝看着他的创造物，发现一切都甚善”，这是把善同美好相等同。古希腊著名戏作家欧里庇得斯在其不朽名著《伊翁》中写道：“我痛恨那些图谋不轨的家伙，他们图谋不轨，却又会耍花招，令人眼花缭乱。我宁愿选择善良而无知的人为友，也不愿与聪明而邪恶之徒作伴。”对邪恶的憎恨跃然纸上。佛教也是主张扬善去恶的。一天，有人问佛陀的弟子阿难：“佛祖最重要的教诲是什么？”阿难回答说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”在佛教看来，人们之所以沉沦于茫茫苦海之中，其罪魁祸首不是别人，而是由于人类自己造下的恶业。那么，有无渡过茫茫苦海的大船？有。



“苦海无边，回头是岸”。世人怎样才能在苦海中“回头”？那就是要“诸恶莫作，众善奉行”；人类没有造下恶业，不是就能免于苦难了么？

当然，“诸恶莫作，众善奉行”听起来虽然简单，但要真正实践起来，又有几个人能做到？孔子曾感叹过行仁之难，他说：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”伟大诗人白居易任杭州知府时，曾问一个因总在大松树上坐禅而有“鸟巢和尚”之雅号的和尚：“佛法的真正精神是什么？”鸟巢和尚回答他：“诸恶莫作，众善奉行。”白居易感到鸟巢和尚的回答太过空泛、简单，不满地反问道：“那种道理不是连三岁孩童都懂吗？”鸟巢和尚懒懒地回答说：“是啊！可是实行起来，连八十岁的老翁都觉得难！”

爱，是人类最伟大的词汇，中国的儒家讲“泛爱众”、“仁爱”，墨家则大力宣扬“兼爱”，西方基督教的《圣经》则教导人们：“你必须爱邻人如爱自己”，鼓吹“仁爱可淹没万般罪恶”。人们不仅要爱亲人、爱朋友，甚至还要爱敌人，这体现了人类多么博大宽广的胸怀！佛教虽然否定“爱”，但它否定的只是性爱和贪爱，它并不否定超乎性爱之上的人类的博爱。相反，佛教从根本上说，就是建立在对人类最深沉的爱之基础上的，佛教的爱就是慈悲和怜悯。

普渡众生是大乘佛教的基本人生观，他们把面向众生、觉悟众生、解脱众生作为培植和积累个人成佛智德的杠杆。在大乘佛教中，信徒修行的方法称为“六度”，即布施、持戒、

忍辱、精进、禅定和智慧，其中又特别看重布施、忍辱和禅定。“布施”是要信徒用自己的智慧、体力去救助穷困者和满足索取者，即是说不要爱惜自己的财产甚至生命，慷慨地施舍众生，为众生献身，这就是佛教的“爱”。《般若波罗蜜多心经》开宗明义就说：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”这就是普渡众生。佛教大乘经典提倡不但要自觉自利，还要觉他利他。《阿弥陀佛偈颂》写下了西方极乐世界教主阿弥陀佛的宏大誓愿：“四十八愿渡众生、九品咸令登彼岸。”而“大慈大悲、救苦救难”则是观世音菩萨的特点。

《观音经》中说，观音菩萨为了实现其对万物的无限的慈悲，曾有三十三种不同的化身。在佛教的寺院里、在佛教石窟中，往往塑有或刻有十一面观音或千手观音。“十一”即是“十”加“一”。“十”指“全”和终点，“一”是“大”和起点，两者合在一起象征无限和广大，即象征观音菩萨为拯救苦海，火宅中的众生而胸有万象，巡视四面八方。而一千只手则意味着观音菩萨为实现其慈悲的使命提供无限的便利。

观音菩萨是无处不在、无时不在的，根据佛教大乘的理论，每一个获得“正觉”的人都可以是观音菩萨，并且出于拯救他人的必要也都可以现出无数的神姿。因此，只要你需要，观音慈悲即可达及于你。

佛教所谓普渡众生并不仅仅指人类而已，佛教的爱施及地狱和畜牲。地藏王菩萨曾发下一个著名的大愿：“众生渡尽，

方证菩提；地狱未空，誓不成佛。”传说释迦牟尼佛的前生曾以身饲虎，而佛教戒律则最重“杀生”。人类不仅要爱惜自己的生命，也要爱惜别人的生命，甚至爱惜诸如草木鱼虫鸟兽等等世间一切的生命。因为在佛教看来，众生皆有佛性，都可能成佛；而且从根本上说，众生原是平等的，只不过是因为前生造业的不同，而随着轮回暂居人、神、畜牲、地狱等世间罢了。

生命是美好的、可贵的，谁都没有权力任意剥夺别人的生命，即使对动物、植物，我们也应当尊重他们的生命，爱护他们。人类应该学会与自然界和睦相处，对生灵的残杀不是人类的本性。假如我们伤害了别人，必然会遭到别人的报复或社会的惩罚；假如我们伤害了自然界，难道不怕遭到自然界的报复和惩罚么？

不幸的是，我们伤害了自然界，而自然界的报复也已降临，而且愈来愈严厉、愈来愈凶猛。我们不担心人类总有一天会承受不住吗？让我们再一次大声疾呼：人们，应该学会与自然和睦相处！

佛教把众生的思想行为称之为“业”，业有善恶之分，善业是净，恶业是染。业是产生结果的原因，称为“业因”，由业因而得到的果报称之为业果。世俗间的业果都是依净、染两业为缘所呈现的，依业流转、依业出离，佛教认为，这是一个真理。众生按今世不同的业力（行为）在来世可以获得不同的果报，其原则是行善者得善报、行恶者得恶报。果上又

可以造新业，再感未来果报，如此往复流转，生生不息。人们随自己造下的善恶之业，轮回流转于天上、人间、阿修罗、地狱、饿鬼、畜牲六道之中，称为六道轮回，即使同为人，也因前世造业的不同，或寿或夭、或贫或富、或贵或贱、或通或穷。果报是一定的，称为“业力不失”。但是，果报有迟有速，有今世报也有来世报。佛教有一偈说：

欲知过去因，现在受者是；

欲知未来果，现在作者是。

因此，为了来世能得善果，今生必须行善，所谓“一念之善，吉神随之；一念之恶，厉鬼随之。”这也就是民间俗语所说的“种瓜得瓜、种豆得豆”。

但是，“天下熙熙，皆为利来，天下攘攘，皆为利往”，愚痴的芸芸众生却往往为了一些蝇头小利，费心费神；为了一顶并不牢靠的乌纱帽，勾心斗角；为了微不足道的口角意气，挥拳相向；为了一时的男欢女爱，劳心伤体。佛教有感于此，便在寺庙的天王殿塑着一尊笑口常开、腆着偌大肚子的弥勒佛像，并在弥勒佛两边的柱子上，大字写着一幅警世的对联：

大肚能容，容天下难容之事；

慈颜常笑，笑世间可笑之人。

当你所求不得、所争不胜、所爱离去之时，面对这个笑口大肚的弥勒佛，能不猛然回头，立时醒悟么？

说到佛教的修道，人们会不知不觉地联想到在嵩山少林寺面壁十年的达摩禅师的形象：骨瘦如柴却依然硬朗的身体，

破烂的袈裟、僵直的趺坐，肩头上竟然还站立着一只小鸟！是的，达摩修炼的正是被称之“功业最高”的“大乘壁观”。大乘壁观并不是简简单单地面壁而坐，它是通过面壁而“安心”，即是说要做到壁立万仞，心如墙壁。佛陀说：我法自得。这就强调了自主的作用，达摩的面壁，就是实现自立自主境界的修习方法。

当然，达摩的面壁主要还是针对当时佛教“义学”而进行的。南朝的佛教义学非常发达，而在达摩看来，人们挥舞麈尾、高谈阔论、纵欲狂饮、任性胡为，乃至标新立异，这些人所追求的自由自在是外在的。而达摩则安安静静的面壁坐着，沉浸于“心”的自由自在之中，忘掉一切，甚至忘掉自己的身体，但只牢牢地把握着一个东西，那就是自立自主的“心”。在达摩看来，如果到外部世界寻求自由，那主体必然会丧失，到头来也就丧失了真实，当然也就得不到真正的自由了。

我们不能怀疑，达摩面壁的意义是深刻的，但后世禅僧却很少有像他那样苦修的。僧人的修道并非皆是呆若木鸡的枯坐，而是在平常人生活中，通过充满智慧的启发，以生动活泼的形式来领悟大道。

唐代的百丈和尚是一个有道高僧，他第一个为禅院生活制订了规则，后人称之为《百丈清规》。百丈要求每一名僧众都要进行体力劳动，称之“普请”（即请禅院内全体人员齐心协力，共同劳动之意），他有一句名言：“一日不作，一日不

食。”即使年逾八十，他依然与门人一起劳作。弟子们多次恳请他休息休息，可是他说什么也不答应。有个弟子把师傅的工具悄悄地藏了起来，心想，没有了工具，师傅想劳动也劳动不成了。但是，没想到百丈和尚是个非常固执的人，他见没有了工具，知道是弟子们搞的鬼，便拒绝进食。弟子们问他为什么不吃饭，他回答说：“一日不作，一日不食。”后来，劳作成了禅堂生活的重要构成部分。每当晨钟敲过之后，丢下饭碗的僧人们或直奔寺院所属的田地劳动，或到附近村落里化缘，或仔细、彻底地清扫寺院，或去山里砍樵拾柴，或下厨房舂米煮饭。劳作锻炼了僧人们的身体，使他们有充沛的精力去从事坐禅，劳作者的“心”清爽、坚实而灵动，为“开悟”敞开了门扉；劳作的经验为体悟大道，获得佛教的“智”提供了活力。

整天的劳作是否会妨碍僧侣们修证大道呢？中国的禅僧们并不这样看。百丈和尚的师傅马祖道一曾说过：“平常心是道。”所谓“平常心”，就是搏动于我们每个人胸中的那颗原本清净的心，这是一颗没有受到外界污染的心。“道”并不玄妙高远，它就存在我们这颗“平常”的心中，存在于平平淡淡的日常生活里，存在于每个人的周围，它就在你眼前，只要你肯用心体察，立刻就会捕捉得到。

《赵州语录》有这样的一则故事，说赵州和尚（唐代著名禅师）问两个不远千里来向他请教的僧人：“你以前到禅院来过吗？”其一人回答说：“没有。”赵州便吩咐他：“吃茶去。”

然后又问另一僧：“你以前来过吗？”那人回答说：“来过。”赵州又吩咐说：“吃茶去。”当那两人大失所望地走了后，主管寺院总务的院主问赵州：“师傅，对没有来过的人，请他喝茶去还说得过去；可是为什么叫来过了的人也去吃茶？”赵州和尚没有回答这个问题，而是威严地喊道：“院主。”院主马上应诺道：“在！”赵州和尚吩咐说：“吃茶去！”

吃茶只是生活中的平常小事，然而修行、领悟，却也离不开这些琐屑小事。如果你能抛弃好高骛远的追求，在吃茶这一小事中体悟到那颗平常之心，那么，禅就算参成了。

因此，中国的禅僧们提出“行、住、坐、卧皆是禅”。相反，对达摩面壁式的枯坐却持一种否定的态度。

马祖道一曾在南岳衡山坐禅，被禅宗六祖的高足怀让禅师看见了，便问他：“请问你学坐禅，是为了什么？”马祖回答说：“想成佛。”于是怀让便去找了一块砖头来磨。马祖见怀让磨砖，非常奇怪，便问：“请问你磨砖做什么？”怀让回答说：“我想磨砖做镜。”马祖大惑不解，再问：“磨砖怎能做镜？”怀让立刻反驳说：“既然我不能磨砖做镜，那你坐禅又岂能成佛？”马祖大震，又问：“要怎样才能成佛呢？”怀让反问道：“这就像牛拉车子，车子不动时，请问你是打车子呢？还是打牛呢？”

马祖从怀让禅师处得到启发，后来他虽然不公开反对坐禅，但却更倾向于“任心修为”的宗教实践。一天夜晚，万里无云，皓月当天，马祖在弟子西堂、百丈、南泉的陪同下

观赏月色。马祖望着清澈深邃、纤尘不染的天空，颇有感慨地问弟子们：“在如此好的时刻，该做些什么呢？”西堂回答说：“正好读经供养。”百丈回答说：“正好修行坐禅。”南泉听二人如此说，非常不满，拂袖而去。马祖不但不认为南泉无礼，反而非常欣赏他的潇洒倜傥，评价说：“经归西堂，禅归百丈，唯有南泉独超然物外！”马祖对拘泥坐禅的弟子有时甚至采取近乎孩童捣蛋的方式加以启发。

有一次，弟子惟建在方丈后面坐禅，马祖看见后，就悄悄地走到他身边吹他的耳朵。正闭目冥想沉思的惟建觉得耳朵痒痒的，睁眼一看，原来是师傅在捣乱，他以为这是师傅在试他的定性，于是又慌忙闭上了眼睛。马祖见他没有领会自己的意思，回到方丈后，命侍者端一碗浓茶给惟建。惟建这才恍然大悟，对侍者看也不看一眼，起身跑回了僧堂。

惟建到底明白了什么呢？禅宗的开创者慧能大师曾说：“一行三昧者，于一切时中，行住坐卧常行直心是。”而马祖则进一步提出：“行住坐卧应机接物尽是道”。既然行住坐卧尽是道，那坐禅修道也没有什么错误，为什么马祖对惟建坐禅要捣乱呢？禅宗理论的特点之一，就是强调“即心是佛”。达摩的弟子，号称禅宗二祖的慧可曾提出“是心是佛”，禅宗四祖道信根据《无量寿经》的“诸佛法身入一切众生心想，是心是佛”，提出“当知佛即是心，心外无别佛”，而五祖弘忍则坚持其说。到慧能时，进一步把即心是佛明确为众生即心便是佛，强调心外更无别佛。马祖曾要求弟子“各信自心是



佛，此心即佛”。根据这一理论，只要体悟到“即心是佛”，参禅就算完成了。那么，坐禅亦可证入。但是，“即心是佛”在于强调心佛一体的关系，它至少是在形式上肯定了作为主体认识对象的心佛的实有，因而是不完全的般若性空思想，容易使人执著于心、执著于佛。针对这一理论缺陷，马祖又提出了“非心非佛”的理论加以补救。“非心非佛”不是对“即心是佛”的否定，而是对它的补充。它认为认知的主体是心非心，是佛非佛，这就使原来相对简单粗浅的“即心是佛”的口号升华为辩证完整、深邃精致的理论。而这一理论世俗化的表达方式就是马祖晚年提出的“平常心是道”。根据这一理论，马祖又提出“行住坐卧、应机接物尽是道”、“道不用修”、“触类是道”、“任心修为”、“不修不坐，即是如来清静禅”等口号。因此，当马祖的侍者端来茶时，惟建立即明白了自己的错误——太执著于追求心和佛了。

执着地追求正是我们现代社会的一大特点。我们追求功名、追求荣誉、追求富贵、追求长寿、追求爱情、追求完美，可是又有几个人能心满意足地得到了他想得到的东西呢？即使能得到，他付出的代价能抵偿得了他所得到的东西吗？即使能抵偿，但他得到的东西又能保持多久呢？对大多数人来说，一生的艰辛追求往往是徒劳的，但是他们并不承认他们的失败，而是把“自我实现的努力”作为自我慰藉的借口。然而，“自我”到底是什么呢？佛教对此的回答当然不能说就是绝对正确的，但它却以它独特的智慧给了我们许多的启示。

《红楼梦》是宣扬佛教观念的书，其中的一首《好了歌》点出了该书的宗旨，而甄士隐的注解更是精妙绝伦，不妨抄录于后：

陋室空堂，当年笏满床；衰草枯杨，曾为歌舞场；蛛丝儿结满雕梁，绿纱今又在蓬窗上。说甚么脂正浓，粉正香，如何两鬓又成霜？昨日黄土陇头埋白骨，今宵红绡帐底卧鸳鸯。金满箱、银满箱，转眼乞丐人皆谤；正叹他人命不长，那知自己归来丧？训有方，保不定日后作强梁。择膏粱，谁承望流落烟花巷！因嫌纱帽小，致使锁枷杠，昨怜破袄寒，今嫌紫蟒长。乱烘烘你方唱罢我登场，反认他乡是故乡。甚荒唐，到头来都是为他人作嫁衣裳。

## 四

## 道教智慧

鲁迅曾经说：“中国的根柢全在道教。”道教是中国的本土宗教，道教文化是中华文化的重要组成部分。中华文化海纳百川、博大精深，作为中国数千年中唯一的土生土长的宗教，道教萌芽而且植根于中华文化的沃土，从中吸取融摄了丰厚的养份，它的产生形成，也适应了当时的中国人尤其是下层民众在经济、政治、道德、心理、宗教情感等方面的需求，反映了特定的历史条件下的各种社会现象和社会意识；在成长壮大的长期发展过程中，它与传统的儒学以及外来的佛教屡屡碰撞和融合，既互相排斥，又互相吸收，终于形成了具有鲜明的民族特色的宗教思想体系，造就了五彩斑斓的道教文化，并且以之回报于中华文化这个母体，对中国的哲学思想、文学艺术、医药健身、日常生活、习俗风尚乃至国家的政治、军事、经济活动等等，都产生了极为深远的影响；它在科学技术方面的许多独特成就在当时甚至具有世界意义，为人类文明的进程作出了特殊的贡献。

毋庸讳言，道教文化的某些部分带有浓厚的荒诞或者迷

信的色彩，有的本身就是神学迷信的产物，某些部分也已经完全不能适应现代社会，以上种种，自当都属扬弃的对象。然而瑕不掩瑜。分离出宗教神学的因子，拂去那历史积淀的尘埃，今天的人们就不难在这份宝贵的文化遗产中发掘、领略和借鉴我们民族的古老智慧——这当然还是一个尚须努力的工作。更何况，无论你喜欢还是不喜欢，道教的思想和文化毕竟曾经在悠悠岁月之中浸润着中国的民族文化，塑造着国人的民族心理；从这个意义上讲，可以毫不夸张地说，不了解道教，就不可能进一步全面而又深刻地认识中国数千年的历史和文化。

## （一）道纪宏开两千载

### 1. 道教渊源

同世界其他民族一样，汉民族的远祖最迟在原始社会后期就已经萌生了宗教意识和宗教观念。起初，这种宗教性意识和观念大多表现在对自己身畔眼前的动物植物、河谷山川、日月星辰以及风雨雷电之类自然现象和自然力的敬畏和崇拜；随着先民对自身的关注，对生与死有了进一步的了解和感受，于是，因对生殖的崇敬和对死者的眷念追思、并相信祖先的亡灵能赐福于后人而形成祖先崇拜；同时，因对死亡这种不可避免的自然现象的畏惧和灵魂观念、以及对死者生前所具有的威权或者力量的敬畏，又形成了对鬼神的崇拜。

随着社会生产力的发展，公元前 15—11 世纪的殷商时代，以“上帝”为中心的天神系统已经建构成形，对上帝和天命的信仰和崇敬取代了此前的自然崇拜，较为原始的对祖先对神鬼的崇拜也演变为以血缘关系为纽带并与宗法体制紧密结合的新型的祖先崇拜；并且，上帝和祖先有时甚至就是一回事。据已经出土的甲骨文及古文献记载，殷人“事死如事生，事亡如事存”，甲骨卜辞表明，他们称自己的祖先神为“帝”或“上帝”；上帝君临一切，以超自然的神力统驭和支配自然、天地、人事。比如问风雨，卜辞有“帝其令风”、“帝其令雨”；问收成，有“帝令雨足年，帝令雨弗足年”，“帝其降堇（谨）”；问筑城，有“王封（建）邑（城），帝若（诺）”；问战争，有“伐舌方，帝受（授）我又（佑）”，等等，可见，在殷人的宗教观念中，帝或上帝是宇宙间至高无上、主宰一切的神。人间的统治者则认为自己是上帝的“元子”（长子、太子）；召公告诫成王吸取亡殷的教训时有云：“呜呼！皇天上帝改厥元子，兹（止）大国殷之命。”（《尚书·召诰》）到了周代，鬼神崇拜更为系统化，形成天神、地祇、人鬼三大支系：昊天上帝、日月星辰、风师雨师之类属天神，山林川泽、四水四渎、社稷、五岳及四方百物属地祇、历代先王（祖先）及前代圣贤则属人鬼。对天神、地祇、人鬼的按时祭祀成了当时天子以及诸侯各国政治生活的头等大事。

由原始宗教意识衍化发展而来的自然崇拜和鬼神崇拜是殷周先民宗教观念的集中反映，对后世的道教而言，它们既

为其肇始之基，又是道教神仙谱系的一个主要来源。

战国至秦汉间大为风行的神仙方术也是道教源头之一。神仙之说究起于何时，如今已难详考，大约渊源于自上古以来口耳相传而绵延不绝的神话传说，与“天地人”神祇系统没有多大关系。这些美妙的神话有许多都保存在《山海经》、《楚骚》、《淮南子》等书中，马王堆汉墓出土物品中有一幅嫦娥奔月的帛画，足以说明这些神话在当时就已广为流传并且受人喜爱的情形；《庄子》、《列子》书中对神仙生活、仙家世界也有大量令人悠然神往的描述，服食养气、长生久视、白日飞升等等，都颇为当时人所仰慕所乐道，……这一切其实正反映了当时人们对生命的讴歌、对美好生活的渴求，同时也折射出他们对现实社会的不满和抨击。挟有所谓“方术”的方士在这一时期格外活跃。《史记·封禅书》说：“自齐威、宣王时（公元前356—前301年），驺子（驺衍）之徒论著终始五德之运”，“而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门（子）高、最后皆燕人；为方仙道，形解销化，依于鬼神之事，”又说：“驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术，不能通；然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”善方仙道、依鬼神事的方士的崛起与“深观阴阳消息”的驺衍（后来通作“邹衍”）学说颇有瓜葛；而“不死之药”亦是帝王与方士间一大枢纽，《韩非子·说林上》：“有献不死之药于荆王（陈奇猷《集释》注：《楚策》顷襄王）者，谒者操之以入”，《史记·封禅书》：“自（齐）威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、

方丈、瀛洲——此三神山者，其传在渤海中……诸仙人及不死之药皆在焉”等记载，都是有利的证据。秦并六国之后，始皇“召文学、方术士甚众，欲以兴太平”（《史记·始皇本纪》）；他几度巡行天下，寻求不死之药是其主要目的，还不断派遣方士如齐人徐市、燕人卢生等扬帆出海，寻找“三神山”。两汉之世，方士亦曾占尽春光。汉高祖刘邦的岳父吕公“好相人”，自是方术之士；文帝时，赵人新垣平以善“望气”，官至上大夫，赐累千金；汉武帝尤好神仙、慕长生，方士李少君、少翁、公孙卿、栾大等辈都以“祠灶丹砂”之类方术大蒙宠信，他们出入宫庭，贵为列大夫、将军，栾大甚至还娶公主、封侯。武帝也曾多次东巡海滨，不断派方士入海访药求仙，多者达数千人。到东汉，方术方士又与谶纬之说合流，范曄说：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士莫不负策抵掌、顺风而居焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆驰骋穿凿，争谈之也。”（《后汉书·方术列传序》）统治者的好尚和追求对当时的社会风气不能不产生决定性的影响，而后起的道教也从光怪陆离的神仙方术之中取材，补充了自己的法术成份。当时数量众多的方士，亦可视为道士的前身。

道教所由形成的第三个源头，乃是产生于战国而盛行于西汉的黄老之学。黄老之学是从先秦道家中分蘖出的变种，本为讲求“君人南面之术”的政治哲学流派，如法家早期代表人物申不害“之学本于黄老而主刑名”（《史记·老庄申韩列

传》);齐宣王时,所谓“稷下先生”,如“慎列、田骈、接子、环渊皆学黄老道德之术”,“各著书言治乱之事以干世主”(《史记·孟荀列传》)。战国晚期,黄老之学已经十分流行,西汉开国将相多受沾溉:曹参以“善治黄老言”的胶西盖公为师,陈平“少时本好黄帝老子之术”;萧何、张良之学,虽史无明言,然究其实无疑仍属黄老。景帝母窦太后“好黄帝、老子之言,帝及太子、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》,尊其术”。更令人感兴趣的是,武帝朝极为活跃的方术之士同样尊崇黄帝、附会老子之学以文其说,进而抬高自己的声价。这种现象,从方士这一面说,固然是投人主之所好,同时也是时尚使然,而其客观影响,又使黄老学自此而后渐渐具有了宗教的色彩。于是,黄老之学终于成为后世道教的哲理基础。

前、后汉之交,伊存授经、永平求法,佛教开始传入中土,流行于宫廷。光武帝之子楚王英“少时好游侠”,“晚节更喜黄老学,为浮屠斋戒祭祀”(《后汉书》本传),而且不单是“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”,还“大交通方士”(同上);可见佛教初来,便与中国固有之神仙方术相杂,并表现出同黄老学结合的趋向。东汉之末,“桓帝事黄老道”(《后汉书·王涣传》),不仅频频派遣官吏到苦县(今河南鹿邑)祭祀老聃,而且本人亲在“濯龙之宫设华盖以祠浮图、老子”(《后汉书·桓帝纪》),道家学派的创始人老聃被神化、宗教化,黄老之学的学术气息在这里几乎已是荡然无存,衍变为宗教性质的黄老道。由上引《王涣传》等看,当时多半



已有“黄老道”一语行世，而初入中土的佛教尚被视为黄老道的附庸。不过，佛法东渐，很可能在客观上也刺激了本土宗教的萌生。

与此同时，黄老道在民间也一样流行。西汉成帝（前 32—前 7 年在位）之世，齐人甘忠可造《天官历包元太平经》（已佚），称“天帝使真人赤精子下教我此道”（《汉书·李寻传》），且有徒众夏贺良、丁广世等；后来，忠可因“罔上惑众”被捕并瘐死狱中，其道在民间仍秘密流传。东汉顺帝（126—144 年在位）时，琅邪（治今山东临沂）人宫崇献其师于吉（一作“干吉”）所得“神书”170 卷，号《太平清领书》，此书内容颇为庞杂，当系于吉纂集整理流布民间的甘忠可《包元太平经》之各种不同传本而成，后人即称之为《太平经》；其主旨“以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”（《后汉书·襄楷传》），“专论阴阳、否泰、灾眚之事，有天道，有地道，有人道；云治国者用之，可以长生”（葛洪《神仙传》）。《太平清领书》（《太平经》）后来为张角所得。张角奉黄老道，并据《太平经》行教创道聚徒众，足以证明甘忠可、于吉诸人也都是黄老道的信徒。

应该说，《太平经》是道教第一部道书。在宗教信仰上，此书承袭了殷周以来对天神地祇人鬼的崇拜，总结了战国至秦汉的神仙方术之说，宣扬天、地、人三者合一可以致太平，精、气、神三者混一可以成神仙；同时，书中还记载有许多“道术”，亦即修道的方法途径，认为世人可以通过修道积德

而登天界，成为长生久视的仙真。

## 2. 张陵创教鹤鸣山

“宗教是劳动者的呻吟。”东汉末年，政治腐败日盛一日，外戚、宦官交相擅权，放纵贪淫、无恶不作，致使“农桑失所，兆民吁嗟于昊天，贫穷转死于沟壑”（仲长统《昌言》），各种社会矛盾十分尖锐。这样的背景为道教的产生造就了客观外在条件。这期间，规模大小不一的农民起义此伏彼起，其首领往往自称“南岳大师”、“黑帝”、“黄帝子”、“真人”，并且普遍利用方术以及迷信观念作为号召组织徒众的手段……这又为道教的产生提供了广泛的群众基础。于是，历史终于假张陵等人之手，推出了中国唯一的本土宗教——道教。

张陵（34？—156），又称“张道陵”（这个“道”字系后人所增，晋代道教徒往往在人名中嵌一“道”字），沛国丰（今江苏丰县）人，字辅汉；早年曾入太学，博通五经；汉明帝（57—75年在位）时曾出任巴郡江州（今四川重庆）令；顺帝（125—144年在位）时居鹤鸣山（也作“鹤鸣山”，在蜀郡临邛县境，即今四川大邑县西北三十里）修道，并在巴蜀一带传教。永和六年（141），张陵“造作道书”二十四篇，自称“太清玄元”；并以咒法符水为人治病，“百姓翕然奉之以为师，弟子户至数万”（葛洪《神仙传》），由是创立道派。凡入道者须纳米五斗，故世号“五斗米道”。张陵后来被道徒尊为天师，所以五斗米道在晋代称为“天师道”；南北朝时期，始渐以“道教”为专称。



张陵造作道书二十四篇，自并以咒法符水为人治病，百姓翕然奉之以为师，弟子户至数万。

天师张陵所创立的五斗米道奉老子为教主，尊为“太上老君”；以《老子五千文》、《太平洞极经》等为主要经典，《太平洞极经》144卷（已佚），是《太平经》传本之一种，五斗米道与黄老道的渊源由此可见其端绪；汉安二年（143），张陵还建立了以“治”为单位的教团组织，所谓“治”，就是五斗米道的传教点，共二十四治，大都在今四川境内，小部分在汉中一带；“治”的首领称“治头大祭酒”，教徒中的骨干分子称“祭酒”，初入道者则称为“鬼卒”；又制定了教仪教规，即所谓“三天正法”。张陵还可能曾注解《老子》，有《老子想尔注》2卷（有关此书的作者，说法不一；如唐陆德明《经典释文·叙录》说“不详何人，一云张鲁，或云刘表。”此书亦早佚，仅存敦煌写本残卷，近人饶宗颐为作校笺）。《想尔注》对老子思想的发挥引申，多与《太平经》相吻合，而据目前所知，“道教”一语最早就是见于此书。

张陵死后，其子张衡“传其业”；衡字灵真，后世道徒尊之为“嗣师”。张衡死，其子张鲁继为掌教。张鲁字公祺（或作“公旗”），在东汉末年军阀混战之际，于献帝初平二年（191）攻取汉中，建立起政教合一的割据政权，“以鬼道教民，自号‘师君’”（《三国志·魏书·张鲁传》），此后雄踞汉中近30年，影响极大，后世道徒尊为“系师”。西晋永嘉间（307—312年），张鲁的后裔率道众移居江西贵溪龙虎山，代为教主，从此天师道（即前之“五斗米道”）遂绵延不绝。

大约与张陵传道创教同时，黄老道还衍生有金丹道和太

平道两个分支。

金丹道的代表人物是魏伯阳。魏伯阳名翱，号伯阳，又自号云牙子，会稽上虞（今浙江上虞）人，出身高门而性好道术，撰有《周易参同契》、《五行相类》等书；《周易参同契》3卷，是最早一部系统地论述炼丹的著作。伯阳独尊丹道，对其他方术则持反对态度；其书即将“炉火”（源于方术的炼丹术）与“大易”、“黄老”三家理法相互参合会同，使归于一，以“妙契大道”。《参同契》将炼丹炼形术大大理论化，被道教奉为“丹经之王”，为后世的道教丹鼎派奠定了基础。

太平道的领袖是张角。张角（？—184），钜鹿（今河北平乡）人，事奉黄老道；灵帝光和年间（179—184），以《太平清领书》为经典、借以符水咒法为人治病的方式传道收徒，创建了太平道，自号“大贤良师”，“十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应”（《后汉书·皇甫嵩传》）。然而，张角的动机偏于政治目的，而不在创立一种宗教。中平元年（184）二月，张角率众起义，部众皆头裹黄巾；是年九、十月间，张角病死军中，其弟张梁、张宝又相继战没，到十一月，这场震动天下的起义便被镇压下去。黄巾起义失败，太平道亦随之一蹶不振，终于销声匿迹。

由上述可知，五斗米道、金丹道、太平道三家皆出自黄老道，同源而异流。《太平清领书》（《太平经》）上承甘忠可《包元太平经》，于吉也颇有信徒和社会影响，但是并未建立

或者形成宗教组织；专注于炼丹之金丹道的情形亦相仿佛；张角创立的太平道虽然声势浩大，却因起义失败而遭打击，从此不能公开活动，以致教脉中绝。只有张陵所建立的五斗米道，不仅有崇奉的教主，有信仰和依托的宗教经典，而且有教规教仪，还具有成系统的教团组织（尽管这些教义、规戒、组织都还相当简单相当粗糙），而且子孙世世相继，其间虽有起落，仍然传承不衰，成为后世道教的基本成分。所以，五斗米道的建立即标志着道教的正式形成，天师张陵是道教的实际创始者。也有学者认为：《太平经》的出现及其传播就标志着道教的形成，《太平经》的行世即是道教的行世。此说尚可商榷。一种宗教当然必须有教义，但是教义本身却不同于完整意义上的宗教。《太平经》所反映的宗教思想虽然多为后世的道教继承和发扬，但在其“行世”的当时，仍主要表现为某种宗教思想或宗教教义的流布；至于太平道与后世道教的关系之难以跟五斗米道相提并论，似已无庸赘言。

### 3. 道脉绵绵

建安二十年（215），曹操西征击张鲁。当时前有曹兵、后有刘备，张鲁说：“宁为曹公作奴，不为刘备上客！”于是北降曹操。对这位“师君”，曹操“待以客礼”；又釜底抽薪，留部将夏侯渊等守汉中，迁汉中百姓于关、陇，五斗米道之势力于是顿衰，然而其流传仍可以说相当广泛。自曹魏至西晋，统治者对道教心有余悸，多采取控制或取缔的对策，道教的发展相对迟滞；东晋——南北朝时期，情况则为之一变，在

士大夫中亦不乏信徒，如江东大族之一的王氏“世事张氏五斗米道”（《晋书·王羲之传》），皇族会稽王司马道子父子亦与五斗米道关系密切；晋安帝（397—418 在位）时起义的孙恩、卢循等也都是天师道世家。这一时期，由于先后多位宗教家苦心经营，道教羽翼渐丰、枝叶渐茂，历二三百年，终于成长为活跃于当时中国大部地区的具有相当大影响力的宗教组织。

东晋初年，道教大师葛洪构建并完善了道教教义的理论体系。葛洪（284—364）字稚川，号抱朴子，丹阳句容（今江苏句容）人，著有《抱朴子》内外篇等。其内篇 20 卷，言“神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事”（《抱朴子·自叙》），几乎覆盖了道教所有基本内容；此后，道教理论就在《抱朴子·内篇》的基础上进一步深入、发展和完备。哀帝（362—365 在位）时期，江东天师道大量造作道书，遂形成以经箓授受为特点的道教经箓派，先后产生了“上清经”系、“灵宝经”系和“三皇经”系，使原先以符箓诵咒为主的天师道大步迈向义理化。南北朝时期，北魏道士寇谦之、刘宋道士陆修静在整顿和重建道教组织方面发挥了重要的作用。寇谦之（365—448）字辅真，上谷昌平（今北京昌平）人，“早好仙道”，“少修张鲁之术”而“历年无效”（《魏书·释老志》），后入嵩山勤修七年。北魏明元帝神瑞二年（415）十月，自称有“太上老君”下降，授他“天师之位”，并赐与《云中音诵新科之诫》20 卷，令谦之“宣吾新科，清整道教，



除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”，又传授“服气导引口诀之法”（同上书）；于是，寇谦之致力于“清整道教”的宗教革命，并调整、改善道教与皇权的关系，排斥佛教势力。太武帝始光元年（424），谦之在魏都平城（今山西大同）东南“起天师道场”，“重坛五层”，遵“新经之制”（同上）；“清整道教”大功告成。经谦之清整后的“新天师道”一度成为北魏国教，太武帝拓跋焘曾“亲至道坛受符箓”，“自后诸帝即位，皆如之”（同上）。陆修静（406—477）字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴）人，曾在庐山修道，与释惠远、陶渊明交游，并与惠远等人共结“莲社”。宋明帝泰始三年（467）至建康（今江苏南京），在崇虚馆广集道书，加以整理甄别，“总括三洞”，将上清、灵宝、三皇汇归一流，分道教经籍如规戒、方药、图箓等为洞真、洞玄、洞神三部，使之系统化；修静还大力提倡内持斋戒、外持威仪，重视斋仪科范，道教之仪典因得完备，前人誉为“道教之兴，于斯为盛”。陆修静所倡导的以斋仪为修道之本的天师道盛行于南中国，史称“南天师道”；北方寇谦之一派，则被呼为“北天师道”。到了梁朝，道教大师陶弘景开创了对道教发展有深远影响的“茅山宗”。陶弘景（456—536）字通明，自号华阳隐居，去世后谥贞白，丹阳秣陵（今江苏南京）人；十岁时读到葛洪《神仙传》，便有志于养生，后隐居茅山（原名句曲山），在半山筑馆修道，遂立“茅山宗”，与龙虎山天师一系和阁皂山（在今江西清江）葛玄一系并列为道家三大符箓派。在宗教思

想上，陶弘景主张儒、释、道三教合流，提倡佛道双修而实际上以道为主；道教义理化在原来的基础上又得到了长足发展。

南北政权对峙的局面结束，继为时短暂的隋朝而起的，是繁荣强盛的唐帝国，道教也开始步入其全盛期。出身关陇贵族的李唐统治者认老聃为始祖，加尊号为“太上玄元皇帝”，一力扶持和利用道教，使之成为皇族宗教。著名道士王玄览（626—697）、司马承祯（647—735）、吴筠（？—778）等人继陶弘景之后融儒家思想和佛教义理入道教，并以神仙信仰解释阐发老庄之说；奉《道德经》为圣典，用经过神仙信仰改装的老庄思想作为道教基本教义。以修炼精、气、神长养“圣胎”而求长生、与天地为一的钟吕内丹道也在唐代崛起。所谓“内丹”，是相对于“外丹”而言；外丹指在炉鼎中按一定程序烧炼药物、矿石之类而制成的所谓能使人长生不死的“金丹”，将人体拟为炉鼎、以吐纳等方式修炼精气神则为内丹。“吕”指吕岳（798—？），或作“吕巖”，即吕洞宾；“钟”指钟离权，是道教传说中的神仙。吕洞宾号纯阳子，又自称回道人，据说他64岁进士及第后游长安，得遇钟离权，钟度他入道，又授以“大道天遁剑法、龙虎金丹秘文”，后者即修炼内丹之法。钟吕内丹理论后来成为道教丹鼎派教义之核心。唐末五代道士杜光庭是道教斋醮仪式之集大成者。光庭（850—933）字宾圣，处州缙云（今浙江缙云）人，为陶弘景第八代弟子，又曾秉受龙虎山天师法箓；他撰辑的《道

《门科范大全集》共 87 卷，此书考订真讹、条畅始末，对茅山宗和天师道两家的斋醮仪制分门别类进行整理、加以规范，制订出统一的斋醮仪节。经杜光庭厘定的道门科范至今尚为道教徒遵用。隋唐五代时期，道教学者的著述颇为丰富可观，较重要的如《阴符经注疏》（李筌）、《玄珠录》（王玄览）、《玄宗论》（吴筠）、《坐忘论》（司马承祯）、《化书》（谭峭）等道书先后问世，道教典籍数量大增。唐开元间（713—741）成书的《三洞琼纲》是道教有史以来第一部道藏，史称《开元道藏》，共 3744 卷（一说 5700 卷，一说 7300 卷）；曾于天宝七年（748）由朝廷下诏传写，以广流布而弘道法。此书后来亡佚。

宋元时期，道教的发展主要表现在内丹道和道派的演变与重组上。使内丹道进一步哲理化的，是北宋初年的著名道教学者陈抟。陈抟（？—989）字图南，号扶摇子，亳州真源（今河南鹿邑）人，一说普州崇龛（今四川安岳）人。后唐长兴年间（930—933），陈抟举进士不第，于是访道求仙，曾在武当山九室岩隐居修道，服气辟谷二十余年；又移住华山云台观及少华石室，据说常常一睡百余日不起。周世宗（954—959 在位）好“黄白术”（道教方术之一种，以铅、锡、水银等为原料进行烧炼，并投入“丹药”，使之化为黄金白银），乃召见陈抟询问其法，后者答道：“陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？”陈抟隐居华山四十余年，著有《无极图》、《先天图》、《指玄篇》等，将《周易》宇宙生成学

说与道教之内丹修炼相结合，借《易》理以阐释炼精化气、养性修真之道，对后世道教影响极大。陈抟之后，有丹道理论家张伯端。伯端（984—1082）字平叔，天台（今浙江天台）人，曾任小吏。神宗熙宁二年（1069），在成都得遇“异人”，授予金液还丹诀，乃出家入道，改名用成（一作“用诚”）、号紫阳，为吕洞宾之再传弟子。其代表作《悟真篇》与魏伯阳《参同契》齐名。此书发展了钟、吕、陈的丹道理论，总结并完善了道教内丹炼养的理论和方法，是继《参同契》之后最权威最有影响的内丹著作；张伯端也因此被奉为清修派丹法南宗开山之祖，尊为“紫阳真人”。北宋一朝，皇帝多佞道，真宗开之于前，徽宗踵之于后，林灵素等道教败类则投其所好，称徽宗系上帝长子，是“神霄玉清王”下降，一时间将道教向妖妄发展到极点，给国家、民族造成灾难，同时也在道教史上留下了极不光彩的一页；另一方面，统治者又大兴土木，修建宫观，宋真宗还命王钦若、张君房等官员主持整理道书、纂修道藏。真宗大中祥符九年（1016），王钦若等修成《宝文统目》4539卷；天禧三年（1019），张君房等成《大宋天宫宝藏》4565卷，《道藏》体例由此奠定，徽宗朝又两度增补，政和年间（1111—1118）雕板刊行，称为《政和万寿道藏》，共5481卷。是为《道藏》有正式印本之始，后世修藏无不以此为蓝本。

南宋、金、元之世，出现了一些新的教派：刘玉创净明道，萧抱真创太一道，刘德仁创真大道（起初称“大道教”）；

而对道教发展产生了重大影响的，则是王重阳创建的全真道。王重阳（1113—1170）原名中孚，字允卿，京兆终南（今陕西周至）人；出家入道后始改名龔、字知明，道号重阳子。据记载，王重阳“蚤（早）通经史”，曾入京兆府学“修进士业”，“善于属文，才思敏捷”，又曾应试举试得中甲科，其为人“倜傥尚义，不拘小节”；可是，虽然他才兼文武，颇思用世，却仍长期沉沦下僚，只是个微不足道的小小吏员，遂饮酒佯狂，不问世事。金正隆年间（1156—1160），王重阳监甘河镇（在今陕西户县）酒税，巧遇两个年龄相貌都一样的人，这两人（据说是“唐纯阳子吕仙翁之化身”）向他传授“修真口诀”，于是王重阳弃家更名，做了道士，这年他48岁。大定七年（1167）十月，王重阳在宁海（治今山东牟平）创立全真道。所谓“全真”，即以“澄心定意，抱元守一、存神固气”为“真功”，以“修仁蕴德、济贫拔苦、先人后己、与物无私”为“真行”；“功、行俱全，故号全真”（《重阳教化集·三州五会化缘榜》）。全真道主张儒释道三教平等，重清修，入道者必须茹素出家——这是对唐宋以来道教的一大变革；全真道亦重内丹炼养，主张先“性”后“命”或“性、命双修”，与张伯端之紫阳派主张先“命”后“性”略有歧异。后来，张伯端紫阳派并入全真，称南宗，王重阳一派则称北宗。王重阳去世以后，弟子丘处机继掌全真。丘处机曾应成吉思汗召请，于1222年在雪山（今阿富汗境内兴都库什山）行宫觐见大汗，获得后者礼敬，特命“丘神仙”掌管天下道教。因

此，全真道在元代曾广为传布，盛极一时，发展成为道教两大派别之一。与全真道分庭抗礼的即“正一道”。元世祖时，龙虎山天师道受到朝廷重视，至元十三年（1276），忽必烈召见第36代天师张宗演，赐予银印，命其主领三山（龙虎山、茅山、阁皂山）符篆；其后元成宗又授38代天师张与材为“正一教主”、掌管三山（即江南）道教，天师道自此改称正一道，并成为道教正统。

宋、金、元时期，道教学者在撰述方面亦有不少令人瞩目的成就，除了上文提及的《无极图》、《先天图》、《指玄篇》、《悟真篇》之外，还有张君房《云笈七签》、王重阳《金关玉锁诀》、《立教十五论》、丘处机《大丹直指》、李致常《长春真人西游记》、俞琰《周易参同契发挥》、《周易集说》、陈致虚《金丹大要》，等等。

明清时期，道教从总体上已呈现日渐衰微的趋势。明太祖朱元璋对道教实行所谓“检束”的政策，设置道录司以管理约束天下道士，同时削减宫观数目、限制出家名额；太祖以后之诸帝也多不崇尚道教，只有嘉靖皇帝算是个例外，然而他所宠信的道士如邵元节、陶仲文辈，却都是逢君之恶、助桀为虐之人。在这种气候下，道教自然不可能像前代那样发展。清统治者对道教的态度则更为严峻，道教的衰落至此时已成定局。概括起来说，这一期中，道教在教义的发展方面基本停滞不前，且教团势力萎缩；虽然崇信者仍复不少，但其对社会的影响已是一落千丈。不过，还是有如下这些人物

和事迹值得一提：明朝初年，张三丰开创道教武当道，以“真武大帝”为祖师，在教义上主三教合一、修持上重内丹修养，教团内则秘传内家拳法。武当道后来并入全真道。明末清初，有中兴全真道的龙门派（全真道支派之一，以丘处机为祖师）律师王常月，其《龙门心法》特别强调“戒行精严”，教风以持戒为本。清雍正年间，有增删《黄箓科仪》的龙虎山正一道士娄近垣。乾嘉间，有总结全真道清修理论和丹法的龙门派道士刘一明。在经籍方面，有明英宗时纂成的《正统道藏》、明神宗时刊行的《万历续道藏》，两者总计 5485 卷；明熹宗时，道士白云霁撰成《道藏目录详注》；清康熙时，学者彭定求编有《道藏辑要》……

以上种种，都再也无力扭转颓势了，因为，道教的衰微毕竟是时代使然。

## （二）道教的宇宙论和人生论

### 1. “道”是什么？

作为一种宗教，道教信仰的根本核心就是“道”。那么，这个“道”从何而来？它所指的又是什么？

先谈谈前一个问题。有些学者认为，这个“道”出自《周易》，是“神道设教”之“道”，亦即“神道”。笔者以为，此说太过经得起推敲。《易·观》彖辞云：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”可见“神道设

教”之“道”上面还有一个“天”，“道”或“神道”乃是从属于“天”的。而道教之“道”却是至高无上的，道教之“道”出自《老子》。

道教对于“道”又是怎么认识的呢？《太平经》说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化；元气行道，以生万物。天、地、大、小，无不由道而生者也”；传为葛玄撰的《太上老君说常清静妙经》说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道”，又说：道“主万物”；吴筠《玄纲论》也以道为“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元”。由上引可知，道教认为，“道”是宇宙的本原、宇宙的主宰，是产生和支配天地日月万物的造物主。这岂是“天之神道”所可比拟？让我们再看看《老子》如何论“道”：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道”（二十五章）；“道常无名”（三十二章）；“无名，天地之始；有名，万物之母”（一章）……道教之“道”与《老子》的关系可谓一目了然。而且，道教对宇宙本原之“道”的描绘也是在《老子》所言的基础上发挥渲染。例如《老子》说：“道之为物，惟恍惟惚”（二十一章），它“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名”；“迎之不见其首，随之不见其后”，是“无状之状，无物之象”（十四章）；《抱朴子》则说：“道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响



犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。隶首（传为黄帝之臣，创算术）不能计其多少，离朱（传说中的古之明目者，能于百步之外见秋毫之末）不能察其仿佛”，“以言乎迩，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉……”（《道意》）

在道教哲学体系中，这个“道”是无时无处不在的存在，它既“在天地外”，又“入在天地间”，并且还“往来人身中”（《老子想尔注》）；“道”同时又是高高在上、独立于任何事物的存在，它“精凝真一，非假物以称生；形结九空，不待有而成体”，它“先天地而独立，后尘劫而无昧”，而且“神冠阴阳，功成造化”（以上均见宋谢守灏《混元皇帝圣纪·序》），“上自二仪，下逮万物，莫不由之”；“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也”（《抱朴子·明本》）；还能“散形为气，聚形为太上老君”（《老子想尔注》），还能“一气化三清”，故《太平经》说：“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神”——“道”乃是至高无上的人格化的神。所以，虽然道教自产生之初即尊老子为教主、奉《道德经》为主要经典，其思想体系的最高范畴“道”也是脱胎于老子之“道”，然而正如老子被道教神化一样，《老子》书中的“道”到了道教手中，也已经被宗教化、神化了。

《老子》往往“道”、“德”并提，如：“孔德之容，惟道是从”（二十一章），“道生之，德畜之，物形之，势成之；是

以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（五十一章），等等。这里，“道”是“德”之“体”，“德”是“道”之“用”，如韩非所说：“德者，道之功也。”（《韩非子·解老》）“道”是万物的本原，“德”是这种本原的体性，是“道”作用于万物、通过万物所显现的功能。道教同样承袭了老子的这一思想。《玄纲论》解释“德”说：“德者何也？天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师，幽明动植，咸畅其宜。泽流无穷，群生不知谢其功；惠加无极，百姓不知赖其力。此之谓德也。”吴筠在这里所谈论的“德”正是“道”之“德”，也就是“道”的本性；这种“道”之“德”与“道”同体，亦即老子所谓“上德”。《太上老君虚无自然本起经》也说：“德言‘得’者，谓得于道果。”“道”生育天地、运行日月、长养万物；万物正常生长、日月正常运行、天地四时正常变化；宇宙因“道”而存在，万物遵“道”而运行，就是体现了“道”之“德”，就称之为“得于道果”，也就是有“德（得）”。《老子》所说的“道生之，德畜之，是以万物莫不尊道而贵德”，按道教的说法，就是“天地人物灵仙鬼神，非道无以立，非德无以成”（《玄纲论》）；而最高最根本概念上的“道”与“德”相凝聚，便成为至尊之神，此即《老子想尔注》所谓“聚形为太上老君”。

在道教典籍中，“道”、“德”等等概念的义涵是丰富而且多层次的，在不同的场合其意义往往可能有所不同，这方面

跟《老子》没有什么两样。如唐玄宗《道德真经疏》说：“道之在我”便是“德”。“道之在我”即“我”得道果，故“我”有“德”，是为“人之德”；若“道之在物”，则谓“物”得道果（“物”体现其应有之性），故“物”有“德”，是为“物之德”；这两个“德”字的含义都不能与“道之德”的“德”相提并论。

## 2. “道”和“气”

在中国古代哲学中，“气”是被广泛使用的一个重要概念，“气论”则是古代哲学的重要基础理论之一。早在道教产生之先，“气论”就已经十分流行，在道教哲学体系中，“气论”同样居于十分明显的重要地位。那么，“道”和“气”究竟是怎样一种关系呢？

在早期道书中，对这一问题的认识显得还比较混乱。刚才我们曾说，道教哲学的最高范畴是“道”，那么，与“气”比较，“道”更根本，而从早期道书的某些论述来看，似又不然。《太平经》说“元气行道，以生万物”，不说成“道行元气，以生万物”，似乎“元气”比“道”更根本。又说：“助帝王治，大凡有十法，一为元气治，二为自然治，三为道治”；“夫物始于元气……故天使元气治，使风气养物；地以自然治，故顺善得善、顺恶得恶也；人者，顺承天地中和，以道治。”从这里也可以得出“（元）气”比“道”更根本的判断，因为在道教里、在《太平经》等道书中，“天”、“地”、“人”之间的等级次第是十分严格、不容移易的。有时又似乎

认为“道”比“气”更根本。如《老子想尔注》说：“一者，道也”；“一散形为气，聚形为太上老君”。“一（道）散形为气”，即等于说“气”乃是由“道”生成。然而，更多的情况是把“道”和“气”当成一个东西。《太平经》说：“夫一者，乃道之根也，气之始也”。所谓“一”，是指天地开辟之前那种混沌一体的状态，这种状态是“道”的根本、“气”的初始；此处的“道”和“气”无非是从不同角度去说明“一”，令人很难区别孰高孰下。《老子想尔注》中，也往往“道”、“气”连文，如说“道气在间，清微不见”，“道气常上下，经营天地内外”；后出的《老君音诵诫经》（可能就是寇谦之自云太上老君所授的《云中音诵新科之诫》）也说：“道气百千万重，前贤后圣修学长生……人人各得一重气，而得升度之。”

“道”、“一”、“气”这些概念，《老子》亦曾使用，如：“圣人抱一为天下式”（二十二章）；“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以益，万物得一以生，侯王得一以为天下贞”（三十九章）；“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章）。《韩非子》说：“道无双，故曰一。”苏辙说：“夫道，非一非二，及其与物为偶，道一而物不一，故以一名道。”（《老子解》）张默生说：“抱一的‘一’字，指整个道体而言。”（《老子章句新释》）严灵峰说：“一者道之数。‘得一’，犹言得道也。”（《老子达解》）在老子哲学里，“一”就是“道”，“道”就是“一”，如上列二十二章、三十九章两例，这没有疑问，不成

问题；可是，对“道生一”的理解，就颇纷纭，《淮南子·天文》：“道始于一（原文作“道曰规，始于一”，依王念孙说改）；一而不生，故分而为阴阳；阴阳和合而万物生。故曰：一生二，二生三，三生万物。”又焦竑《老子翼》引吕吉甫说：“道之在天下，莫与之偶，则一而已矣。故曰：道生一。”王弼也说：“万物万形，其归‘一’也。何由致‘一’？由于‘无’也。由‘无’乃‘一’，‘一’可谓‘无’已。”都认为“道”即是“一”；而李道纯《道德会元》说：“道生一，虚无生一气。”何浩堃等说：“‘道生一’……，从‘道’到万物并不是直接的，中间要通过‘气’来转化，‘气’也是‘道’产生的。”（陈鼓应《老子注译及评介》引）这就是说，“气”是由“道”所生，“道”比“气”更根本。可以说，对于老子思想中“道”与“气”存在怎样一种关系，从古人到今人，都还没有得出一个大家一致认可的妥帖的说法；那么，在早期道书（这些道书又多非出自一人之手）中存在的那些混乱甚至矛盾的说法也就不足为奇了。

大约从南北朝开始，把“道”和“气”相等同的说法已经站稳脚跟，道书中往往以“气”或“元气”释“道”，陶弘景《养性延命录》引《服气经》云：“道者，气也。”精研道教典籍的唐代僧人法琳也说：“道本无形，但是元气”；“原道所先，以气为体”。（《辩正论》）张君房《云笈七签》引《元气论》也说“道即元气”；至于《三破论》所谓“道以气为宗”（刘勰《灭惑论》引），更是直接以“气”作为“道”的

代称。不过，视“道”为根本、认为“气”由“道”而生的说法仍然并不鲜见。

从总体上说：道教宗教哲学的宇宙论以“道”作为最高、最根本的概念。道教哲学认为，“道”无状无形、充溢太虚；“道”生成宇宙天地万物，又是天地万物的主宰者。“道”本来无所谓名称，“强名为道，已失其真”，所以许多情况下也用“气”或“元气”来表达“道”的概念，这时“气”又成了天地万物的本原，“自天地至于万物，无不须气以生者也”（《抱朴子·至理》）；“气”和“道”是一回事，不过是从不同的角度来表述同一个至高无上的、人格化的神罢了。

“道”是天地万物的本原，“道”是支配一切主宰一切的造物主，“道”是至高无上而且具有神秘力量的人格神。这就是道教的宇宙论，也是道教神学思想体系的核心。

### 3. 道教宇宙论与理学

由中华文化孕育而生的道教，在其初期，主要是从老子思想和以老子为代表的道家思想中借用大量思想材料来构建自己的哲学体系；在以后的发展过程中，道教又或有意或无意地从儒、佛两家撷取养份来充实自己。经过若干代道教学者的不懈努力，到唐宋时期，道教哲学日渐完备，不仅一洗往昔过于简略粗疏之弊，而且已经能够毫无愧色地在当时的思想学术领域占有一席之地，并以其独特的智慧魅力产生着影响。此中最明显的例证，莫过于理学的发轫。

清人钱大昕有云：“佛、道俱盛于东晋。”（《十驾斋养新

录》)东晋以后,儒、佛、道三教并行于世的文化格局开始形成,而且一直延续下去,与中国封建社会相终始。其间,三教的对立和纷争可以说是主流:居于官方统治思想地位的儒排拒佛、道,佛道之间相互攻讦争胜;而调和三教、提倡三教合流的也大有人在,颇堪玩味的是,持此说者多系道教中人,首倡三教合流的也是道教学者。东晋道教大师葛洪认为“道”与“儒”是本末体用的关系,他说:“道者,儒之本也;儒者,道之末也”;葛洪认为,“道”是囊括一切的,“凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之”,“岂唯养生之事而已乎”?不过“黄老执其本,儒墨治其末耳”(均见《抱朴子·明本》)。他的《抱朴子》内篇论修道长生、却祸延年之事,属道家;外篇则“言人间得失、世事臧否,属儒家”(《抱朴子·自叙》),力图将道教的宗教信仰同儒家的纲常名教打成一片。稍后的陶弘景认为“百法纷凑,无越三教之境”,主张儒释道合流;他自称“曾梦佛授其菩提,记名为胜力菩萨”,并往鄞县(今浙江宁波)阿育王塔“自誓,受五大戒”(《梁书·本传》)……葛洪陶弘景可谓提倡三教合一的先声。然而,这一切并没有对三教争衡的走势产生根本性影响。

另一方面,儒家学术自身的发展也算不上一帆风顺。自西汉中叶以后,儒学一直是封建社会中占居统治地位的思想,它所鼓吹的“大一统”思想和注重纲常名教的伦理体系适应历代统治者的政治需要,能够为现实政治服务,因而从来都得到统治者的扶植和尊崇。东汉晚期,儒家经学日趋没落,中

经两晋南北朝玄学的冲击，儒学更是徘徊于低谷。北周建德二年（573），朝廷曾召集“群臣及沙门、道士等，帝（武帝宇文邕）升高座，辨释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后”（《周书·武帝纪》）；第二年，又“断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门、道士”，勒令还俗，并严禁一切儒家“礼典所不载”的宗教祭祀；唐代的韩愈“觝排异端，攘斥佛光”，以承续孔、孟道统，复兴儒学自任；然而，现实的情况却是“老、佛显行，圣道（儒学）不断如带”（《新唐书·韩愈传》），“言道德仁义者”“不入于老，则入于佛”（韩愈《原道》），儒学执思想界牛耳的地位仍处在风雨飘摇之中。旧有的经学在新形势下已经显得力不从心，儒学自身亟欲变革、亟欲获得新的生机，援佛、道入儒的理学于是产生。

理学也叫宋学、道学。吕思勉《理学纲要》说：“宋学之确然自成为一种学问，实由周、程、张、邵。”“周”即周敦颐，“程”即二程（程颢、程颐），“张”即张载，“邵”即邵雍；其中，周敦颐为理学开山之祖，他和邵雍的学术与当时著名道教学者陈抟有着极深的渊源。朱震《汉上易解》说：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍；放以《河图》《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧；穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时张载讲学于二程邵雍之间，故雍著《皇极经世书》，牧陈天地五十有五之数……”（《宋史·朱震传》引）；认为宋代学术都是出自陈抟，这一点未可尽信，但周敦



颐、邵雍之学则的确如此。

周敦颐（1017—1073）字茂叔，道州营道（今湖南道县）人；旧居濂溪，后住庐山莲花峰下，亦名宅旁小溪为濂溪，故学者称“濂溪先生”；谥元，亦称“元公”；他的主要著作《太极图说》和《通书》（即《易通》）是理学奠基之作。《太极图说》是对《太极图》的解说，虽然不过短短 250 字，却集中阐述了周敦颐的亦即理学的宇宙论；而《太极图》则是得自陈抟。周氏对陈抟十分推崇，称其“得阴阳造化之几”；陈抟著有《无极图》，刻于华山石壁，敦颐所得，即是此图。黄宗炎《太极图辨》说：“周子《太极图》创自河上公，乃方士修炼之术也。河上公本图名《无极图》，魏伯阳得之以著《参同契》；钟离权得之以授吕洞宾；吕洞宾后与陈图南同隐华山，而以授陈；陈刻之华山石壁。陈又得《先天图》于麻衣道者，皆以授种放；放以授穆修与僧寿涯；修以《先天图》授……尧夫（邵雍字尧夫）；修以《无极图》授周子；周子又得‘先天地之偁’（偁云：有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。）于寿涯……”；毛奇龄指出，周敦颐的《太极图》与《道藏》中的《太极先天之图》“两图踪迹，合若一辙”（《太极图说遗议》），胡渭也说：“唐《真玄妙经品》有《太极先天图》，……与宋绍兴甲寅（1134）朱震在经筵所进周子《太极图》正同。”（《易图明辨》）可见，虽然《宋史·道学传序》遮遮掩掩地说周敦颐“得千古圣贤不传之学，作《太极图说》……”，但宋人以及后世学者都一致肯定

周氏《太极图》是得自道教的陈抟。至于说《太极图》（《无极图》）创自河上公、《先天图》得自麻衣道者，则未足凭信。黄宗炎又说：“其图（《太极图》）自下而上，以明逆则成丹之法，……炼神还虚，复归无极，而功用至矣；周子得此图而颠倒其序、更易其名，附于《大易》，以为儒者之秘传。盖方士之诀，在逆而成丹，故从下而上；周子之意，以顺而生人，故从上而下。”《太极图》在道教，既为炼养内丹的图解，又是其神学体系的宇宙生成模式。本名《无极》，“无极”一语出自《老子》二十八章：“知其雄，守其雌，……复归于婴儿；知其白，守其黑，……复归于无极。”在老子思想体系中，“雄”、“白”属“阳”，“雌”、“黑”属“阴”，所谓“无极”，就是“道”；“复归”即意味着逆行，“复归于无极”就是返朴归真，与大道（“无极”）浑融为一。所以，修炼内丹的次第表现在这图上，就是自下而上，即“逆则成丹”。如果自上而下考察这幅图，不难发现它又图解了道教认为“道（即“无极”）”是“万物之元首”，“上自二仪，下逮万物，莫不由之”的宇宙论和万物生成学说；简言之，就是“顺则生人”。“反者道之动”。（《老子》四十章）《太极图》或《无极图》本身就蕴含了自上而下和自下而上的两种相反而又相成的思想认识，黄宗炎“周子颠倒其序”的说法有欠准确。

那么，理学家周敦颐又是如何说解《太极图》的呢？他说：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女；二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣，圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣。）而主静，（自注：无欲故静。）立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣。

据朱熹说，当时所修“国史”周敦颐传中，《太极图说》之首句为“自无极而为太极”。朱熹认为，周敦颐的意思不是说“太极”之外别有“无极”，之所以说“无极”，是为了突出“太极”无形无象、“非有物耳”；于是考订首句应该是“无极而太极”，而且认为“此五字添减一字不得”。后来学者都认可朱说，于是“无极而太极”遂成定本。其实，周敦颐借道教的《无极图》阐述理学的宇宙论，正说明了他深受道家 and 道教的影响，继承了道教以图说《易》的学风；所以，“自无极而为太极”的表述可能更符合周敦颐的思想实际。“太极”

出自《易经》，《系辞》云：“易有太极，是生两仪”，指天地未分之前混沌的元气；“自无极而为太极”，笔者以为，就是对老子“道生一”这个命题的形式不同的表述罢了，并不一定就意味着“太极”之外还存在着一个“无极”。揭过这重公案，我们再来看看周子的《图说》：周敦颐认为，“无极”是宇宙万物的本体；“自无极而为太极”（或“无极而太极”），即图中上方第一图；“太极”蕴含动、静两种状态，动生“阳”，静生“阴”，动和静既相对立，又相转化，所以说“互为其根”；“阴”“阳”同样如此。这就是图中第二个黑白相间的圆圈，黑代表“阴”、静，白代表“阳”、动，中心小白圈即“太极”；动静产生阴阳，阴阳生出“两仪”（天地）；由于阴、阳的错综变化（“阳变阴合”）又生出水、火、木、金、土五行，五行之气（“五气”）按以上顺序充溢流布于天地之间，就有了四季，就是“五气顺布，四时行焉”。反映在《太极图》上，就是位于黑白相间那个圈的下方并与之相连的五个小圈；这两部分上下衔接，表明五行生于阴阳，即“五行一阴阳也”。阴阳生于太极，即“阴阳一太极也”。太极以无极为根本，就是“太极本无极也。”图中“五行”各为一小圈，即表“五行之生也，各一其性”——由于所禀受不同，所以“五行”各有其独特性质。“无极之真”的“真”，朱熹为了淡化周子之学与道家道教的关系，便解为“真字就是太极”，恐怕不然；这个“真”应是《老子》二十一章“（道）窈兮冥兮，其中有精，其精甚真”之“真”，意谓“无极”之中含藏

有真实的“精”。“二五之精”即阴阳与五行的精气，它们就是来自于“无极之真”；它们流布运行结聚，“妙合而凝”，万事万物便因“二气交感”而化生了。“二气”指阴与阳，言阴阳即已包括了五行。“乾道成男，坤道成女”中的“男”、“女”不专指人，而是代表万物的雌雄牝牡；第三个大圈表示“二气交感”、“妙合而凝”的过程。在这个过程中，万物虽然尚未成形，但已经被赋予了或男或女或雌或雄或牝或牡的不同性质。最下一个大圈表示“万物化生”，而且生生不已、变化无穷。——这就是濂溪先生的宇宙论。

理学产生以前，儒学的目光主要是在现实上，所谓“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，所谓“六合之外，圣人存而不论”，就是指的这种情况，很少去探索宇宙万物的本源，这可以说是儒家思想先天不足之处。受道教思想影响的周敦颐融和道教的宇宙本体论和《易传》的有关思想，把道教学者陈抟的《无极图》转化为儒家学派论证宇宙本体及其形成发展的图式，从而为儒家开辟出自己的关于世界起源、关于理、气、心、性（即《图说》后半部分所论）的全新的学术领域。这一无可辩驳的事实充分展示了道教对中华思想学术所发生的可观而又深远的影响。

邵雍（1011—1077）字尧夫，祖居范阳，后迁河南（今河南洛阳），遂为河南人；谥康节，后世学者称邵康节、康节先生。其著述有《皇极经世》、《渔樵问对》、《伊川击壤集》等。邵康节以“先天易学”名世，宋代及以后言图书之学者多宗

之；他的学术也是渊源于道教陈抟之学。陈抟有《易龙图》（已佚），又有道教解《易》之图九种（《无极图》、《先天图》即其中之一），创为太极、河图、洛书、先天、后天之说，对宋世以下之《易》学影响甚大，邵雍即传其学。

何谓“先天易学”？朱熹《答袁机仲书》说：“据邵氏（雍）说：先天者，伏牺所画之《易》也；后天者，文王所演之《易》也。伏牺之《易》初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理、阴阳始终之变具焉。……不推本伏牺作《易》画卦之所由，则学者必将误认文王所演之《易》便为伏牺始画之《易》，只从中半说起，不识向上根原矣，……必欲知圣人作《易》之本，则当考伏牺之画。”（皮锡瑞《经学通论》引）可见，朱氏认为，“先天易”最初只有“一图”；“先天易”与“后天易”即儒家正统的《易》学不是一回事，“两者初不相妨，而亦不可以相杂”（同上）。因此，“先天易”被目为“易外别传”。伏牺氏画八卦的说法见于《易·系辞》下，而《系辞》的作者，儒家公认为孔子，虽然与邵雍同时代的欧阳修及后来的朱熹都曾提出疑问，不过也仅仅是“疑问”而已；所以朱熹认为先天易学亦出自孔子，“但当日诸儒既失其传，而方外之流阴相付受，以为丹灶之术；至于希夷（陈抟）、康节，乃反之于《易》”（《朱子大全》卷598）。认定先天学出自孔子，这自然过于牵强，而先天图作为内丹炼养术的图解在道教中流传的说法则大致是事实。陈抟无疑是道教徒中治《易》的大师，遗憾的是，他在这一领域的具体成就

早已无从考索，后人只能从康节之学术窥想其端倪。

据记载，陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修，李之才又从穆修受《易》。之才听说邵雍好学，“尝造其庐，谓曰：‘子亦闻物理性命之学乎？’雍……乃事之才，受《河图》《洛书》伏牺八卦六十四卦图像”（《宋史·邵雍传》）。今天尚能看到的《先天图》（包括《伏牺八卦次序图》、《伏牺八卦方位图》、《伏牺六十四卦次序图》、《伏牺六十四卦方位图》等）都是出自邵雍之手，他说：“先天图，心法也。图虽无文，吾终日言而未尝离乎是。”（《皇极经世》）可见康节的学术乃是以道教的《先天图》为基础的，他在陈抟《易》学的基础上“探赜索隐，妙悟神契，洞彻蕴奥”，“以观乎天地之运化、阴阳之消长；远而古今世变，微而走（兽）飞（禽）草木之性情，深造曲畅”，被程颢誉为“内圣外王之学”（《宋史·邵雍传》）。

邵雍以“心”为宇宙的本体，提出“心为太极”、“道为太极”（《皇极经世·观物外篇》），把“心”与“道”和“太极”等量齐观，所以有“万化万事皆生乎心”的命题，开陆王心学之先河。他说：“天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行。天、地、人、物则异矣，其于道一也”（《观物内篇》），认为天地万物都由“道”生成；对宇宙发生的过程，则描绘为：“天生于动者也，地生于静者也，一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚

生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳，静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴；太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣。静之大者谓之太柔，静之小者谓之少柔，动之大者谓之太刚，动之小者谓之少刚；太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。”（同上）

于是，邵康节以道教《先天图》为模式，把宇宙的这种发生过程抽象为“象”和“数”的错综演化过程，建立起“别是一家”的先天象数学：太极生阳、阴两仪，阳阴生太阳、少阴、少阳、太阴四象，四象生乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤八卦，这是“先天”八卦次序；用来解释世界，便是：“太极既分，两仪立矣”——“一动一静之间”（即非静非动的太极）演为“一动”、“一静”（两仪），动静生阳、阴、刚、柔四象，四象生太阳、太阴、少阳、少阴（以上为“天之四象”）、少刚、少柔、太刚、太柔（以上为“地之四象”）八种基本卦“象”，亦即日、月、星、辰、石、土、火、水，“于是八卦成矣”，这是康节《经世衍易图》八卦次序。“八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰‘分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章’也。十分为百，百分为千，千分为万；犹根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯之万”（《观物外篇》）……将《经世衍易》的八卦按“先天”次序排列、并依



“加一倍法”演为《易》六十四卦，就得出所谓《伏牺六十四卦次序图》。若按《伏牺八卦方位图》排列，就得出所谓《伏牺六十四卦方位图》，以反映万事万物产生、发展、衰亡的全过程。邵雍认为，天地之终始、历代之兴亡、世事之变迁、人事之盛衰等等，都可以通过象数的推演来解释说明或考求预知。

道教思想对理学的影响是多方面的。道教重“清静”，认为常清常静，就能自然得道，而做到清静的前提，则是“去欲”，《清静妙经》说：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消灭。”在身心修养上，理学家也提倡和重视这一点。周敦颐说：“圣人以中正仁义而主静立人极”，又说：“无欲故静。”（均见《太极图说》）“主静”是濂溪学术的重要内容之一，有人向他请教：“圣可学乎？”他回答说“可”；又请问学圣之“要”（原则、关键），他答道：“一为要。一者，无欲之谓也。无欲则静虚动直，静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”（《通书》）所谓“动直”，即“动”须符合“中正”标准；有欲即是妄动，“无欲”才能“动直”，“动直”就是“静”。所以，《通书》说：“动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。”道教徒认为“清静”“去欲”可以自然成道，理学家认为“无欲”“主静”能够至乎圣人境界，两家所求的目的不同，所取的途径却如出一辙，而后者显然渊源于前者。

以上是对道教的宇宙论及其产生的影响所作的撮要叙述，略能见其梗概而已。宇宙观和人生观其实是一而二、二而一的，人对宇宙的认识便决定了他对人生的认识，因此，下面要谈的就是道教的人生论。

### （三）道教的人生思想

#### 1. 肉身成仙是人生终极目的

道教认为，天地万物都是由“道”这个人格化的神创造并且主宰的；作为一种多神的宗教，道教同时又有着一个颇为庞杂的神仙系统。其所崇奉的神仙，大多出自殷周时代以来形成的天神地祇人鬼系统；在道教产生和发展的过程中，被想象和虚构出来的仙人也有许多，历代帝王、名臣、圣贤，乃至孝子节妇，都是道教神仙的重要来源。比如：黄帝是“玄圃真人”，秦始皇是“北帝上相”，孔子是“太极上真公”，颜回是“三天司真”，老子庄子列子更是当然的神仙。神仙与天地同寿，他们的生活也妙不可言，《南华真经》（即《庄子》）说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，道书中类似这样的描述俯拾即是；如此仙家美景、神人生涯，怎能不令在红尘中辗转呻吟的凡人怦然心动、歆羡不置！佛教追求解脱，其解脱之道是靠修持戒、定、慧而达到涅槃寂静，证成佛果；道教注重今世，宣示给信徒的是，只要修炼

道术、服食养气，就可以长生久视、肉身成仙。

道教认为，凡人通过修炼而成为神仙是完全可能的——道教多神的特点以及在其发展过程中不断有新的神仙产生，所反映的其实正是这种认识；而成仙的目的则是为了长生不死，永享幸福。对于“神仙不死”之说，很早就有人表示怀疑，葛洪认为这种人是可悲的“浅识之徒”。《抱朴子·论仙》说：“或问曰：‘神仙不死，信可得乎？’抱朴子答曰：‘……列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷为无之？’于是问者大笑曰：‘夫有始者必有卒，有存者必有亡，……人理之常然，必至之大端也。徒闻有先霜而枯瘁，当夏而凋青，含穗而不秀，未实而萎零，未闻有享于万年之寿、久视不已之期者矣！故古人学不求仙、言不语怪，杜彼异端，守此自然……故不可为者，虽鬼神不能为也；不可成者，虽天地不能成也。世间亦安得奇方，能当老者复少、而应死者反生哉！……’抱朴子答曰：‘……夫存亡终始，诚是大体，其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钩末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣！……万殊之类，不可以一概断之，……有生最灵，莫过于人，贵性之物，宜必钩一，而其贤愚邪正、好丑修短、清浊贞淫、缓急迟速、趋舍所尚、耳目所欲，其为不同，已有天壤之觉、冰炭之乖矣，何独怪仙者之异，不与凡人皆死乎！……仙人以药物养生，以术数延命，使内疾不生、外患不入，虽久视不死，而旧身不改。苟有其道，无以为难也。而浅识之徒，拘

俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事，……仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉！”千言万语并做一句：神仙长生不死；不能因为自己没有见到过便不相信，如“欲以所见为有，所不见为无，则天下之所无者亦必多矣”！

而且，一般人通过修道就可以成仙。葛洪认为，“仙人可学致，如黍稷之可播种得，甚炳然耳。然而未有不耕而获嘉禾，未有不勤而获长生度世”。修学长生之道而成神仙，并非不可想象不可企及，然而又绝不是轻而易举的，“仙道迟成，多所禁忌，自无超世之志、强力之才，不能守之”（《抱朴子·对俗》）；修成神仙所达到的品级也不一定相同，“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙”（《论仙》）。《对俗》篇又说：“仙经曰：服丹守一，与天相毕；还精胎息，延寿无极。”成仙的方法途径主要有两种，一是烧炼金丹服食。葛洪说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉，篇卷以千计矣，莫不以还丹金液为大要者焉。……服此而不仙，则古来无仙矣！”因为“五谷犹能活人，人得之则生，人绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？夫丹之为物，烧之愈久，变化愈妙，黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽”（《金丹》），服食这种金丹，便能令人“不老不死”。这是“假求于外物以自坚固”，来达到长生久视的目的。另一种即导引行气。道教认为，要求得长生，就必须排除对身体有损害的种种内外影响；葛洪说：“夫人所以死者，损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，

邪气所伤也，风冷所犯也。今导引行气，还精补脑，食饮有度，兴居有节，将服药物，思神守一，柱天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通，可以免此六害。”（《抱朴子·至理》）这是因为“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也”，所以“善行气者，内以养身，外以却恶”（同上）。《云笈七签》也引《服气经》说：“道者，气也；保气则得道，得道则长存。神者，精也；保精则神明，神明则长生。”这是炼养和调节身体内部之精、气、神以固本培元，来达到长生久视的目的。

南北朝时期，服食金丹是求长生的首选之方，次则行气。葛洪说：“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速；若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。”（《至理》）然而，烧炼金丹要耗费大量钱财，远非一般道徒力所能及，葛洪得金丹之法“二十余年”，却因“资无担石，无以为之，但有长叹耳”；取而代之的，是隋以后逐渐流行的“内丹”，内丹以人身为炉鼎，以精、气、神为药物，其炼养之术则是在“导引行气”的理论及方法的基础上发展而成。五代、两宋之间，内丹已成为道教炼师奉行的主要道术。

此外，道教长生求仙的方术还有房中、胎息、辟谷、存思、存神、守一等等。

由神仙崇拜发展而来的“长生久视，肉身成仙”思想是道教神学的主要内容，同时又是道教徒于人生所追求的终极目的，“天下悠悠，皆可长生”，奉道修行就是为了成为长生

不老、寿比天地的神仙。从科学的观点来看，长生不死、成神成仙之类当然绝不可能。其实，古代道教学者，甚至道教大师，对这一目的是否可以达到有时也不无怀疑，葛洪尽管坚信“长生可得，仙人无种”，偶尔却又不得不说：“求仙，事之难者。为之者何必皆成哉！”（《论仙》）

## 2. “入世”修真

世界上其他宗教大多主张“出世”，如佛教以三界为“火宅”；基督教认为由于亚当夏娃的“原罪”，人一出世便都是罪人；伊斯兰教则认为“今世的生活只是虚幻的享受”，“后世才是安宅”，所以，它们所关心的，都是“人死后如何”，它们的信徒都以死后都回到上帝的身旁或者神的左右为终极目标。然而，道教却是“入世”的，其吸引信徒的兴奋点在于“人如何不死”，道教徒所追求的是永远活着、自己成仙；这些与众不同之处恰好反映了道教作为中国本土宗教的浓厚的中华文化特色。

道教的入世思想，首先表现在重生恶死这一点上。道教重视“人”，宝爱生命，葛洪说：“有生最灵，莫过乎人”；又说：“圆首（指人）含气，孰不乐生而畏死！”（《至理》）《太上老君内观经》也说：“万物之中，人称最灵；性命合道，当宝爱之。”又说：“道不可见，因生以明之；生不可常，用道以守之。若生亡，则道废；道废，则生亡；生道合一，则长生不死。”人由“道”所生，人的生命是“道”的体现，“道”永恒而命不常，所以，“养生者慎勿失道，为道者慎勿

失身；使道与生相守，生与道相保”（陶弘景《养性延命录》）。道教力倡“生道合一，长生不死”的教义，得道便可长生；长生又是得道的表现或曰证明。因此，学道、修炼都以追求并实现长生为目标，甚至不妨说是唯一的目标。《太平经》云：“古今要道，皆言守一，可长存而不老”；《老子想尔注》亦云：“归志于道，唯愿长生。”道教的这一教义与其他宗教以“死”为解脱、认为死亡即是脱离苦海的观念迥然有别。“道主生，佛主死”（甄鸾《笑道论》引葛玄语）。佛教认为，人生痛苦与生命现象不可分离，有生即有烦恼，烦恼不断，生死不绝，今生来世都在六道轮回之内翻筋斗；只有了脱即超越生死，求得“不灭不生之永灭”，才能彻底脱离苦海。道教则主张肉身成仙，而获“不生不死之长生”。所谓肉身成仙，就是肉体 and 灵魂都“不生不死”（超越生死）而永生；《云笈七签》引《元气论》说：“身得道，神（魂魄）亦得道；身得仙，神亦得仙”，葛洪所云“上士举形升虚”，都是指这种情况。

长生成仙云云，固然是道教神学虚构出来的幻象，同时却又曲折地反映出道教对人生的礼赞。

既然以“生”为真实、并且孜孜不倦地追求长生，因此，道教不仅不以有生为苦，而且还极为看重“生”之乐趣。葛洪引述其师郑隐之说云：“人道当食甘旨、服轻煖、通阴阳、处官秩，耳目聪明、骨节坚强、颜色悦怿、老而不衰、延年久视……乃为贵耳；若委弃妻子、独处山泽，邈然断绝人理，

块然与木石为邻，不足多也”（《对俗》）；所以，“笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚；以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎！”（同上）

因此，在道教看来，习学道术求长生与入世领略生之乐趣一点也不牴牾，不但不牴牾，而且两者水乳交融，方为上乘（其实，佛家也认为“出世间法”与“世间法”理应圆融无碍）。《抱朴子·释滞》说：“要道不烦……但患志之不立、信之不笃，何忧于人理之废乎？长才者兼而修之，何难之有！内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平，以六经训俗士，以方术授知音。欲少留，则且止而佐时；欲升腾，则凌霄而轻举者，上士也。自持才力不能并成，则弃置人间、专修道德者，亦其次也。”只要才力充裕，“何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎！”积极溶入社会生活，是道教“入世”思想的又一特色。

道教在其形成之初，就曾提出“天、地、人三者合一”而“致太平”、“顺天地奉五行”而“致太平”的口号，表现了关心政治的倾向和干预现实政治的强烈愿望。道教早期主要经典《太平经》解说“太平”一语的含义说：“澄清大乱，功高德正，故号‘太平’”；“太者，大也，……平者，乃言其治平均，凡事悉理，无复奸私也”；并且“急教帝王，令行太平之道”，宣称“若此法流行，即是太平之时”……字里行间，反映出要在人世间建立起理想“太平”世界的迫切要求。东汉



末年张角发动起义，即以“黄天太平”为号召；五斗米道设置“义仓”，除了宣传上的需要以及有助于吸引信众之外，更主要的则是改造现实社会这种深层心理的表现；张鲁统治汉中地区数十年，“民夷便乐之”，其政教施設大多是秉承《太平经》的教义而产生，就是《太平经》中被屡屡强调的“治道”的具体实现。此后的道书对“入世”思想也多有反映。葛洪说：“夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和；四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾；玉烛表升平之征，澄醴彰德治之符；……景耀高照，嘉禾毕遂；疫病不流，祸乱不作；蜚垒不设，干戈不用；不议而当，不约而信，不结而固，不谋而成，不赏而劝，不罚而肃，不求而得，不禁而止；处上而人不以为重，居前而人不以为患；号未发而风移，令未施而俗易，此盖道之治世也”（《抱朴子·明本》）；描绘了一个道教徒所憧憬的以“道”治国的理想社会。葛洪还认为，学道修仙与入世治国应该是并行不悖的，“夫体道以匠物，宝德以长生者，黄、老是也。黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也；老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也”（同上），像黄帝、老子这样的“要道”“人理”兼而修之的圣贤，正是道徒仰慕企羡的典范；而《陆先生道门科略》则说：“太上老君……授天师正一盟威之道，……使民内修慈孝，外行敬让；佐时理化，助国扶命”，更表明参与政治生活，“佐时理化，助国扶命”，乃是太上老君的旨意。从以上材料可以知道，同儒家一样，道教也

怀有积极救世的使命感；在炼养修真的同时，还要入世干政以致太平，是道教基本教义中的组成部分。历代道教徒中，对这一思想身体力行者亦实繁有徒。陶弘景隐居句曲山修道炼丹，可是不仅没有遁世高蹈，反而积极参与政事，被当时人称为“山中宰相”；笃信佛教、曾几次“舍身”的梁武帝对陶礼敬有加、宠信备至，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询，月中常有数信”（《南史·陶弘景传》）。梁武帝亦曾“屡加礼聘”，要陶弘景入朝做官，却都为弘景婉拒。陈抟也是一个有心济世治国的道教徒。据宋人笔记记载，陈抟“有大志，游四方”，并“多游京国间”，以观察民情、了解政治动向；隐居武当“学神仙导养之术”时有诗句说：“非仙而即帝”，其自任如此。后周末年，皇帝幼弱，陈抟认为机不可失，“尝乘白骡，从恶少年数百人，欲入汴州”；途中传来赵匡胤已经捷足先得、在陈桥驿黄袍加身的消息，才只好罢手，从此入华山修道。太平兴国年间（976—984），被召入京，宋太宗接见于延英殿，问以治国大略，陈抟答曰：“远近轻重”，并解释说：“远者，远招贤士；近者，近去佞臣；轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。”并参与平河东、立太子等重大决策，深获太宗赏识，赐号“希夷先生”。太平兴国九年，陈抟奉诏再度入朝，太宗派丞相宋琪等人接待，并问以“玄默修养之道”；陈抟答曰：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事、吐纳养生之理，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世！”并且指出，“勤行修炼”莫过于“君臣协心同德，兴化致治”，

希望当世帝王将相专心于治理国家（见《宋史·陈抟传》）。宋太祖“杯酒释兵权”，稳定了初即位时之大局，又消除军阀割据的隐患于樽俎谈笑之间。据记载，这一举措出自赵普的建议，但也有人认为是“陈希夷之策”（见宋张舜民《画墁录》）。全真龙门派祖师长春真人丘处机也是一个颇具政治眼光的道士。南宋末年，王重阳开创的全真道在中国北方发展迅速，在民间的声势极大，成为金、南宋、蒙古等各方统治集团都想拉拢利用的社会力量。而丘处机审时度势，看清宋、金政权自身难保，于是“慨然”许诺成吉思汗的召请，于1220年正月以年过七十的高龄远赴雪山（今阿富汗境内的兴都库什山），途中有赠人诗，云：“我之帝所临河上，欲罢干戈致太平”，希望此行能对蒙古大汗施加影响，弭兵救民。据《元史·释老志》记载，丘处机在雪山行宫觐见成吉思汗，“每言欲一天下者必在乎不嗜杀人”，成吉思汗询问“为治之方，则对以敬天爱民为本；问长生久视之道，则告以清心寡欲为要”，深得这位大汗礼敬；“由是为人奴者得复为良、与濒死而得更生者，无虑二三万人，中州人至今称道之”。后来，乾隆皇帝为北京白云观（全真龙门派祖庭，现为中国道教协会所在地）题联云：“万古长生，不用餐霞求秘法；一言止杀，始知济世有奇功”，所咏即长春真人西游故事。除了以上这些著名人物之外，以献“符命”、进方术的途径接近统治集团，以求渗入政治和宏扬道法的例子就更多了，可以说历代皆有。

与道教相比，中国的佛教在历史上也常常有寻求统治者

庇护扶植的情况，佛教信徒也不乏赴国家民族危难的义举，然而其教义则是鼓吹“出世”，是远离现实政治的。

### 3. 伦理观念和善恶报应说

道教在其发展过程中，逐渐形成了自己的一套伦理道德观念体系；道教伦理道德观念及其体系主要是通过戒律来体现，成为道教徒必须遵循恪守的规范。按道教的解释，“戒”的含义有三，即：解、界、止，具体而言，就是“能解众恶之缚，能分善恶之界，又能防止诸恶也”；“律”的含义亦有三：率、直、慄，即“率计罪愆，直而不枉，使惧慄也”（《道教义枢·十二部义》）。据此，“戒”的目的主要在于防范，“律”的内容则是针对犯戒而制定的惩治处罚的细则；所以，确切地说，“戒”是道教道德伦理观念的集中反映。

道教的戒条成百上千，由于教派有别，也存在彼此歧异的现象；随着道教的发展，戒条的内容也有一个修订完善的过程。一般而言，信奉道教者欲入道门，不论是否出家，都须先受“三归戒”。所谓“三归”，指归于道、经、师三宝，即身心归于无极大道，精神归于三十六部尊经，并且服从师父的训诲。受三归戒后，如潜心持戒修道，获法师许可，才能进一步受“老君五戒”，其内容为：一不得杀生，二不得晕酒，三不得妄语，四不得偷盗，五不得淫邪；此五戒是信徒“持身之本，持法之根”（《太上老君戒经》）。东晋—南北朝时期，天师道经过陆修静等宗教家的“清整”改革，五戒的内容有了比较大的变化，天师道正一派的五戒是：

一、行仁。慈爱不杀，放生度化，内观妙门，目久久视，肝魂相安。

二、仁义。赏善伐恶，谦让公私，不犯窃盗，耳了玄音，肺魄相给。

三、行礼。敬老恭少，阴阳静密，贞正无淫，口盈法露，心神相和。

四、行智。化愚学圣，节酒无昏，肾精相合。

五、行信。守忠抱一，幽显效微，不怀疑惑，始终无忘，脾志相成。成则名入正一。（见《道藏·无上秘要》）

受持以上八戒之后，再按道徒本人的资质根器以及奉道修持的进境，授予更高层次的戒文。在这一阶段，戒文多依傍道经传授；经戒同授时，就表明被传经授戒的弟子已经获得某一品位的法师资格，是道教徒宗教生活中的重大事件。

从三归戒、老君五戒、正一五戒的内容，不难看出道教的伦理道德观念具有如下几个特点：第一，道教神学色彩渐渐浓厚；其次，与儒家的道德伦理观念相融合；第三，借鉴、取法了佛教的有关内容。三归戒很明显是取法于佛教的归依佛、法、僧三宝；佛典《大乘义章》说：“言五戒者，所谓不杀、不盗、不邪淫、不妄（语）、不饮酒。”此书是隋代僧人所撰，可见佛家五戒与“老君五戒”声气相通。就“老君五戒”而言，不妄语、不偷盗、不淫邪三条其实都是俗世的传统道德意识，不伤生、不茹荤饮酒两条则很可能源自佛教；而“正一五戒”又把儒家的仁、义、礼、智、信“五常”融入道

教伦理体系，并与道教神学拉上关系，使得原本比较平实比较俗世化的“五戒”具有了浓烈的宗教意味和方术色彩。道教与儒家在伦理道德方面的融通当然远不止此。儒家讲忠讲孝，认为“孝悌”是“为人之本”，提倡“臣事君以忠”；《太平经》也主张“天下之事，孝为上第一”，葛洪更明确指出：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修而但务方术，皆不得长生也。”（《抱朴子·对俗》）后出的戒文中，内容与儒家思想相合的也不在少数。

总的说来，由于道教是本土宗教，所以道教的伦理道德观念与中华所固有的道德观念之间有着难以分割的必然联系，自然就不可能与儒家的伦理道德观念存在什么根本性的分歧，这正是道教之民族特色的表现之一。

与道教伦理道德观念相联系的，是善恶报应思想；善恶报应思想也是道教思想体系的一个重要部分。善恶报应的观念，其起源亦甚早，《墨子》书中多有“天”赏善罚恶的说法，而《易·坤·文言》所说“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，就已经认为善恶与祸福之间有着内在的联系，多行善，必然泽及后世；多为恶，则必将祸延子孙。这种认识已是中华民族传统观念的固有内容。

道教自产生之初，就把善恶报应观念纳入自己的神学体系。《老子想尔注》说：“道设生以赏善，设死以威恶”，“行善，道随之；行恶，害随之也。”赏善威恶、福善祸恶是“道”的意志，行善就能得道，为恶就会遭灾。葛洪认为“阴

德善行”能“致福祐”，所以修道的人要多做功德，并以“救人危、使免祸，护人疾病、今不枉死为上功”；如果“行恶事，大者司命夺纪（三百天为一“纪”），小过夺算（寿命）”（《抱朴子·对俗》），而“不忠不孝”是“恶之大者”。又引《玉铃经》中篇说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善”，又得从零开始。而且“善不在大，恶不在小”；“积善事未滿，虽服仙药，亦无益也；若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无猝死之祸矣！”行善事与长生求仙的关系于此可见。《太上老君内观经》对这一点的表述更为简捷：“修道则修心”，“修心则修道”。修道就是修善心、行善事，不修善心就不可能得道长生，当然更不可能修成神仙。后来的道书对这一条也极为强调，《太上老君一百八戒》、《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》等，都是阐述和宣扬善恶报应的著述。道教的伦理道德规范、清规戒律乃至许多修持之方，可以说都是以“善恶报应”说为共同的出发点。

道教的“善恶报应”观念源自中国固有的文化传统，它又反过来对中国社会产生了很大的影响。《太上感应篇》在宋代几乎是“家有其书”，《阴骘文》在明清时期广为流行，以至于“善恶报应”说不但是道教信徒的根本信仰之一，而且已经既深且广地渗入一般中国人的意识中间，无论是民族心理，还是思维方式，都或多或少地带有它的烙印。

#### 4. 寡欲守谦的处世哲学

道教尊哲学家老子为教主，奉《道德经》为基本经典，自道教形成以来，历代研治老学、为《道德经》作注解且有著作面世的道教学者或道士多至数千，道教从老子的博大精深思想中吸取了不少精华，它的宇宙论和万物生成学说就是渊源于老子，它的处世态度和处世智慧也从老子那里获益良多。

守柔处雌、少私寡欲、谦下不争、知止知足，这些老子学说中的精义都为道教继承和发扬，不少戒文的内容都与以上诸精义相联系，而“道德尊经想尔戒”则是最为典型的一例。按道门规定，正一道士升为正一法师，须授予“想尔戒”；“想尔戒”分为上中下三品（或称“三最”）九条，具体内容是：行无为，行柔弱，行守雌，勿先动，此上最三行；行无名，行清静，行诸善，此中最三行；行无欲（或作“行忠孝”），行知止足（或作“行止足”），行推让，此下最三行。除了“行诸善”，以及“行忠孝”之外，此“三最戒”与老子学说中有关部分可以说完全吻合；另外还有“老君二十七戒”，其内容则是“三最戒”的具体化。

道教信徒，不管是否出家，一般都能禀承老子谦下雌柔的思想，都能恪守有关的戒文，不贪名利，不慕富贵。南朝时期，著名道教学者顾欢家贫好学，隐遁不仕，齐高帝萧道成仰慕其为人，召他入朝。顾欢自称“山谷臣”，进《治纲》一卷，并且说：“臣志尽幽深，无与荣势，自足云霞，不须禄养。陛下既远见寻求，敢不尽言？言既尽矣，请从此退。”高



帝赐予麈尾素琴，任其东归。后来齐武帝又召顾欢为太学博士，欢亦不就征，保持了高洁的品格。陶弘景在齐朝曾任诸王侍读，“虽在朱门，闭影不交外物，唯以披阅为务”；永明十年（492）辞官，脱朝服挂神虎门而去，入句曲山修道，自号“华阳隐居”。梁武帝即位后，多次召他出山做官，弘景都不应召，还作了一幅画送给武帝，画中有两头牛，“一牛散放水草之间，一牛著金笼头，有人执绳，以杖驱之”，武帝见了，笑着说：“此人无所不作，欲教曳尾之龟，岂有可致之理！”当时王公贵人经常馈赠钱物，弘景多拒而不纳；即使留下，也不据为己有，却用来施舍，以为功德。陶弘景出身名门，却能摒弃红尘富贵，在茅山（即句曲山）与弟子门人一道披荆斩棘、徙石开基，创建道馆，并从此献身宗教，隐居四十年，成为道教学术一代宗师；尽管最初辞官的直接原因是仕途上的不得志，但也不能不承认他高尚其事，抱持并恪守了谦下雌柔的处世哲学。史称陶弘景“为人员（圆）通，谦谨出处”，他常与皇室贵官周旋，既参与国家大政，又拒不出仕，皇帝不以为忤，侯王公卿想入其门为受业弟子，他一概拒绝，也没有因此就与什么人结怨，可见他不慕荣名，应付得宜，表现出高人一等的处世智慧；对于财物，他不苟取，而且毕生未曾娶妻，应该说也确实做到“少私寡欲”了。陶弘景去世后，被谥为“贞白”，考察其一生行迹，他的确无愧于“贞白”二字。唐代卢藏用举进士后未获授官，便“隐居终南山学辟谷炼气之术”，却又频频“往来于少室终南二山”，也就

是奔波于东都洛阳西京长安之间，当时人讥之为“随驾隐士”；后来果然入仕，并累居要职。道士司马承祯屡次被朝廷征召，屡次苦求还山；卢藏用指着终南山对他说：“此中大有佳处，何必远归天台山！”司马承祯答道：“以仆所观，乃仕宦之捷径耳。”像司马承祯那样一心奉道、清虚自守的道徒当然会鄙薄卢藏用之流的为人。如果将卢藏用与陶隐居相比，后者的品德无疑要高尚得多。

老子谦下雌柔的思想被道教著为戒条，又通过奉守这些戒条的道教徒们现身说法，而对社会各阶层都产生了深远的影响。许多道士以其因谦下守柔而表现出来的高洁品格赢得朝野的敬重，对士大夫关于出处进退和立身处世的想法和态度亦多有启迪。邵雍居洛阳四十年，终身不仕而且安贫乐道，并经常念诵陈抟之语，说：“得便宜事不可再作，得便宜处不可再去”；“落便宜是得便宜。”还有诗道：“珍重至人尝有语：落便宜是得便宜。”民谚所谓“吃亏是福”，也是同样的意思。

## （四）道教与古代中国的科技和文化

### 1. 炼丹术中有科学

炼丹术是道教成仙修炼方术的主体，包括内丹和外丹两种，并且源远流长。不过，内丹、外丹这种称呼则始见于隋代。据《罗浮山志》记载，隋代道士苏玄朗（一作“元朗”）开皇中（开皇，隋文帝年号，公元581—600年）“来居

罗浮”，“居青霞谷修炼大丹，自号青霞子……乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知内丹矣”。陈国符先生《道藏源流考》据此考订说：“盖自此始有内丹之称，而葛洪之金丹，乃称外丹；内丹书籍，行文隐秘，疑亦始自青霞子。”下面先说说外丹。

外丹起初称金丹。金即黄金；丹则丹砂，是一种矿物，葛洪说：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣，故能令人长生。”（《抱朴子·金丹》）这就是所谓“还丹”，葛洪以还丹、金液为“大要”，“为仙道之极”；认为“服此而不仙，则古来无仙矣”！葛洪又引郑隐的话说：“世间金银皆善，然道士率皆贫，故谚云：‘无有肥仙人富道士’也。师徒或十人或五人，安得金银以供之乎！”所以只能用铅、汞、丹砂等来烧炼，不过，“所化之金，乃是诸药之精，胜于自然者也。”（《黄白》）所以，外丹术还包括炼金术。葛洪的丹法得自其叔祖葛玄（葛玄授郑隐，郑隐授葛洪）。据《抱朴子·金丹》载，葛玄曾从左元放（东汉末年道士左慈）受《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷；其中《太清丹经》很可能就是《道藏》收录的《太清金液神丹经》，陈国符先生认为，“此书当在西汉末东汉初问世”；又据《汉书》，淮南王刘安“招致宾客方士数千人，作为《内书》三十一篇，《外书》甚众；又有‘中篇’八卷，言神仙、黄白之术，亦二十余万言”（《刘安传》）；鲍照亦曾有诗道：“淮南王，好长生，服食炼气读仙经。”可

知早在西汉初，外丹及黄白术就已经相当流行；而在道教产生之后，历代道士又成为这一方术的积极实践者。直至隋唐以后，外丹术让位于内丹，烧炼金丹以服食求仙之风才告衰减，但仍不乏其人。

“服食求神仙，多为药所误。”烧炼金丹的原料大多为金石矿物，也有草本或木本药材；而前者的主要成份铅、汞、硫等都具毒性，炼丹过程中还会产生剧毒的砷化物，因此，“为药所误”、毒发身亡的情况时有发生。《周易参同契》的作者魏伯阳大约亦罹此厄，不过，按道教的说法，那是“尸解”成仙；唐太宗一代英主，也沉溺执迷而终不免；《红楼梦》里的贾敬同样因此丧命——此虽小说家言，所反映者则是当时的现实……然而，一意追求长生成仙的信徒们仍是痴心不改、虔诚如故。这对于道教和它的信徒而言，无疑是一场主要情节不断缓慢重复的悲剧。

但是，同样为道教大师们始料所不及的是，他们为之付出辈辈代代毕生心血甚至生命的炼丹术竟然是近代实验化学的先驱。《周易参同契》论述以铅汞入药，详细地规定了用药的份量和炼丹之际应掌握的火候，记录了“还丹”的过程和服食丹药以后的效应，其中《鼎器歌》对炉鼎等器皿及工具的尺寸规格也都有明确的记载；还反映出当时人对化学知识的了解掌握情况。葛洪《抱朴子·金丹》专论烧炼还丹，记录下炼制丹药的具体方法和全部过程；从中可以看出，当时炼丹所使用的药物种类相当丰富，应用的设备和操作方法也

已经颇为完备，这表明魏晋时期的道教练丹士已拥有不少重要的化学知识和药物及医药知识，取得了许多在科技史上有着重要意义的成就。同书《黄白》一章，则专论炼制金银，有不少论述涉及冶金原理，对后世冶金技术的发展贡献良多。《金丹》还载有“合丹”之方九种，其第一种名“丹华”。有的日本学者甚至认为，依“丹华”方烧炼所得的是“真金”，李约瑟则以为这个结论仍有一定参考价值；如此看来，当时的炼师们认为黄金可成，也就毫不足怪了。

尤其值得大书特书的是，道士们在使用硫磺、硝石等原料炼丹时，导致了火药的被发现。唐代道士清虚子撰有《铅汞甲庚至宝集成》，其中的“伏火矾法”，被认为是今存最早的火药配方。火药是中国古代四大发明之一，到宋代就已运用于军事，后经西亚辗转传入欧洲，对人类文明史的进程发挥了极大的影响。

外丹术凝聚了众多道教学者以及道士的智慧和心血，然而同时也浸透了宗教神学的荒诞迷信色彩；正是由于后者，长期以来，人们要么对其不屑一顾，要么便是简单化的全盘否定，使得垃圾下面掩埋着的宝藏绝大部分都还没有被今天的人们发现。这不能不令人感到遗憾。

内丹的起源当更早于外丹，《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道（导）引之士、养形之人、彭祖寿考者之所好也。”“吹响呼吸，吐故纳新”，这种早在庄子时代就为人所好的气功术就是道教内丹的渊

源。内丹就是炼气。

“气”是中国几千年文化中固有的一个重要而且微妙的概念。周幽王二年（前 780），伯阳父提出天地之间存在阴阳二气，如果阴阳二气“不失其序”，自然界以及天下国家才可能安定；鲁昭公元年（前 541），医和认为“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明”；六气若“过而不节”，就会成病。这就已经把人的生命和健康与“气”相联系。战国时的《行气玉佩铭》曰：“行气深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天几春在上，地几春在下，顺则生，逆则死。”《庄子·大宗师》有所谓“坐忘”，要求做到“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”，看来亦属气功一类。可见，炼气或行气能养生的观念战国时代即已盛行。我们在前面曾经谈到，道教认为“气即道”、“道即气”，“气生万物”，“中和之气为人”；“气”乃是道教神学体系最根本的概念。因此，道教以炼气行气作为长生成仙的重要途径，完全是顺理成章之事，而历代道书对这一点也多有论述。

《太平经》认为，若求长生，“第一者食风气，第二者食药味”，使所食的“自然之气”与体内“元气”相和合，就能“寿比天地”。《周易参同契》虽主外丹，也讲内丹炼养，如：“将欲养性，延年却期”，“当虑先人所禀躯体，元精云布，因气托物”；行气要“从头流达足，究竟复上升”，就能“会精养神”，“筋骨致坚”。《黄庭经》说：“三关之间精气深，子欲

不死修昆仑”；又说：“扶养性命守虚无，恬淡无为何思虑。羽翼已成正扶疏，长生久视乃飞去。五行参差同根节，三五合气要本一”；“独食太和阴阳气，故能不死天相既。心为国主五脏王，受意动静气得行，道自守我精神光”，……认为守神养气即可长生久视。葛洪也很注重“内修形神”，说：“欲求神仙，唯当得其至要；至要者在于宝精行气，服一大药便足，亦不用多也。”（《抱朴子·释滞》）然而，与此同时，葛洪又认为“人性多躁，少能安静以修其道”，行气之法又多有禁忌，“故眇（鲜）有能为者”（同上）；还引《黄帝九鼎神丹经》说：“虽呼吸道（导）引，及服草木之药，可得延年，不免于死也；服神丹令人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清”（《金丹》），而且，金丹成“则可以举家皆仙，不但一身耳！”看来，早期道徒对内养服气的热情远远不及黄白外丹，葛洪的这些观点恐怕是一大缘故。直至晚唐五代，几乎默尔而息却又不绝如缕的内丹术方才崭露头角；到了宋代，外丹终于让位于内丹，内丹道如火如荼、蔚为大宗，成为道教信徒修炼求仙的唯一梯航。

内丹道的重要理论家是北宋的张伯端，他的《悟真篇》集北宋内丹学说之大成，与《周易参同契》先后辉映，同为道教丹学理论的主要的、最具权威的著述。据《悟真篇序》及其他道书的记载，张伯端于宋神宗熙宁二年（1069）在成都得遇吕洞宾弟子刘海蟾，受《金液还丹诀》，故张伯端系吕洞宾再传弟子、钟吕内丹道之第四代传人。《悟真篇》遵循“传

非其人，必遭天谴”的内丹家诫条，用诗的形式和隐晦的词句阐扬内丹理论及修炼要诀。内丹家认为，人本于天地，人身就是一个小天地；通过内丹的炼养，达到天人合一、返本归根的境界，就能修成仙体。《悟真篇》说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳；阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”这是“道生一，一生二，二生三，三生万物”的天地万物产生程序，内炼成仙的秘要，即在于“逆行”，所谓“逆则成丹，顺则生人”是也；用张伯端的话来说，就是：“劝君穷取生身处，返本还元是药王。”

内丹家所使用的术语有不少都是直接取自外丹术，不过义之所指却迥然有别。如：“炉鼎”指人身；“乾”指头部；“坤”指腹部；下丹田在腹部，其所藏真阳为阴中之阳，是生命的本元气，阴中之阳即水中之金，内丹家称为“真铅”；“真汞”即“心中一点真阴之精”，为阳中之阴、火中之水；真铅真汞即炼养内丹的药物，所谓“不识真铅真祖宗，万般作用枉施功”、“阳里阴精质不刚，独修一物转羸癯”，因此必须真铅真汞“二物”同修并炼；二物同修，再以“真土”即心中之真意护养调和，如此“取将坎位心中实，点化离宫腹内阴”，使精、气、神混然一体而返归本原，亦即炼精化气，炼气化神，炼神还虚。张伯端还撰有《金丹四百字》，其中解释精气神，说：“炼精者，炼元精，非淫佚所感之精；炼气者，炼元气，非口鼻呼吸之气；炼神者，炼元神，非心意会虑之神。故此神、气、精者，与天地同其根，与万物同其体，得



之则生，失之则死。”又释“金丹”，说：“七返九还金液大丹者，七乃火数，九乃金数，以火炼金，返本还元，谓之金丹也。”这便是内丹家追求之丹。《悟真篇》说：“学仙须是学天仙，唯有金丹最的端”；而外丹家的修为，包括吐纳导引之类都是傍门小术，故曰：“劳形按引皆非道，服气餐霞总是狂。举世漫求铅汞伏，何时得思龙虎降”；“草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧。更饶吐纳并存想，总与金丹事不同。”而当内丹功成，就能成大道而出迷途，就能超越生死，自主生命：“一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天！”

以内丹修炼企求长生不死、成神成仙，当然也只能是一种出自宗教信仰的一厢情愿；但内丹术立足于人身精神方面的修养锻炼，继承并且发展了古代的气功学，也确实具有调治身心、强身健体的功效，能推迟衰老的到来，对延年益寿大有裨益。据有关史料记载，张伯端本人寿至 96 岁；钟吕内丹系统的另一大名家陈抟“年百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里”，活了 118 岁；出自陈抟门下的鸿濛子张无梦 99 岁；与张伯端同受丹法于刘海蟾的蓝元道 172 岁；张伯端“南宗”一系，石泰 136 岁，薛道光 113 岁……其他著名内丹家中，寿至一二百岁者亦有多人。这些人得享高年，应当不是偶然的，一定与他们修炼内丹有着甚为密切的关系。

对于科学而言，内丹术在当时条件下，比较深入地探讨了生命的物质基础，记录了内丹炼养过程中的各种心理感受和生理反应，对生命科学和气功医学作出了不可多得的贡献；

内丹理论中的许多观点和论述对今天新兴的生命科学研究仍然有着相当价值，有的甚至足以作为生命科学的重要内容。内丹——气功术是中华传统文化的瑰宝，如果加以整理、发掘，认真研究，在下一个世纪它还将大放光华，造福于中国人民，造福于全人类。

此外，中国传统医学（中医学）与道教及其丹术的关系亦至为紧密。中国古代巫、医同源，俞樾说：“巫、医古得通称，盖医之先亦巫也。”（《群经平议·孟子》）道教的方术与远古民间巫术有着渊源关系，其中自然也包含“事鬼神祷解以治病请福”的内容，“天师”张陵、“大贤良师”张角都曾以“符水咒法”为人治病，即属此类。道教既重养生，故对医术和药物都特别留心，炼丹实践中又积累了大量药物知识，所以，精于此道的名医及药物学家为数不少，葛洪、陶弘景、孙思邈就是最突出的代表。

葛洪“综练医术”，曾广事收集验方并加以整理，成《金匮药方》100卷，其中有对天花的记载，是全世界第一次；为了方便携带，葛洪又将其节略为《肘后备急方》（本名《肘后卒救方》）数卷，内容全面而实用。陶弘景才学广博，曾整理、注释《神农本草经》，成《本草经集注》7卷，共收录各类药物七百多种，并首创以玉石、草木、虫、兽、果、菜、米实分类，对本草学的发展很有影响；此外，还著有《药总诀》、《陶氏效验方》，又对葛氏《肘后方》加以增补，成《补阙肘后百一方》。《肘后方》和《本草经集注》都是中国医药史上

的重要著作，可惜后者今仅存敦煌写本残卷。唐代道士孙思邈不光是著名的金丹家，更是一代岐黄高手；唐太宗曾欲授以官职，他固辞不受，隐居终南从事著述，并悬壶济世，为人治病，撰有《千金要方》、《千金翼方》等医典，在中国医学史上占有重要的地方，被后人尊为“药王”。

历代道教徒对中医学的贡献堪称巨大，据《道藏》所录，出自道士之手的医药及养生著作多至二三百种，就是一个有力的证明。

## 2. 道教文化与文学、艺术及其他

从东汉末年张陵在蜀中创教算起，道教迄今已有一千八九百年的历史，在这个漫长的过程中，形成了独具特色的道教文化。就整体而言，道教文化反映了浓烈的宗教神学意识，比如它的宇宙论、人生成仙论，它的修炼方术以及祈禳斋醮仪节等等；同时，作为一种在中华传统文化环境之中孕育、形成、发展、盛衰的本土宗教，道教文化又有宗教色彩较为淡薄、或者说比较接近“俗世”甚至与俗世文化相溶的一面。它的这一面同样也对我们民族的传统文化产生了深刻的影响。

以下略陈梗概：

让我们先从文学说起。道教是多神宗教，神仙崇拜是道教宗教信仰的核心，而神仙崇拜和多神的特点都与中国古代的神仙传说有着不解之缘。可以说，道教自身便蕴含有文学的因子，道教神学体系的许多内容正是通过想象奇特、风格浪漫的文学形式来加以表现和传播。因此，大量采用或者虚

构神话故事的《庄子》和《列子》被道教奉为《南华真经》和《冲虚真经》，而道教徒或亦致力于神话故事的撰述。葛洪有《神仙传》10卷，叙述了84位神仙的故事，其中一些故事已经颇富情节而且曲折跌宕，文学性相当强，完全可以视为一部短篇小说集。宋道士陈葆光《三洞群仙录》、元道士赵道一《历代真仙体道通鉴》以及《道藏》中收录的许多神仙传记、历代名道传记等等，大都文笔生动、情节曲折有致，极具可读性。

道教对文学作品的影响既深且广。六朝志怪小说的内容大多与道教有关。干宝《搜神记》“撰集古今神祇灵异人物变化”（《晋书》本传），意在“发明神道之不诬”（《搜神记序》）。王嘉《拾遗记》“博采神仙之事”（萧绮《序》），“历代词人，取材不竭”（《四库提要》）；王嘉“字子年”，“不食五谷，不衣美丽，清虚服气，不与世人交游”（《晋书》本传），至少算得上是道教信徒，《隋书·经籍志》称他为“方士”，张君房《云笈七签》则列之入《洞仙传》，认为他尸解成仙。《汉武内传》、《海内十洲记》、《洞冥记》等都以神仙生涯、不死之药为基本内容。唐宋时期，道教繁盛，道教思想或道教题材对小说创作的影响更为显著；唐人传奇中沈既济的《枕中记》是此类名篇，宋初成书的《太平广记》，直接以道教为题材的占全书500卷的六分之一，散见于其他说部和笔记者更是多得无法计算。明人许仲琳的《封神演义》、吴元泰的《八仙出处东游记》则是以道教神仙和道教人物作为小说中的

主要人物角色。

道教思想对文人墨客的影响也十分明显，李白就是此中典型。司马承桢称李白“有仙风道骨，可与神游八极之表”；唐玄宗召李白入朝，也是出自道士吴筠的推荐。李白还曾受道箓“于齐州紫极宫”，成了不出家的道门弟子；他的创作从道教思想中吸取不少内容，他的灵感亦多得益于道教。

道教音乐也是一份宝贵的文化遗产。大约自寇谦之声称太上老君赐给他《云中音诵》开始，道教之诵经就由直诵改为音诵，据此，则道教音乐已有一千四五百年历史。据道书记载，《云中音诵》中有《华夏颂》、《步虚声》等道乐。唐代推崇道教，高宗曾令乐工创制道教斋醮乐曲；玄宗本人善音律，曾亲自教道士学习演奏“步虚声韵”。宋代的《玉音法事》是今存最早的一部道教声乐曲谱集，是研究道教音乐及古代音乐的珍贵资料。经过唐宋元明千余年的发展丰富，道教音乐的内容更加充实，已经成为诗、歌、乐、舞融为一体的综合性宗教艺术。

道教音乐着意表现人与自然的沟通和融合，传递出一种空灵超脱的艺术意境；而且雅俗共赏，令人飘然欲仙。遗憾的是，此种特色很难或者说不可能形诸笔墨，这里姑且录下武当山“玄门日诵”早晚课所用乐曲的歌词，以助读者品味、想象。曲名《吊挂》，词为：“真心清静道为宗，譬彼中天宝月同。净扫密云无点翳，一轮光满太虚空。”

中国的园林艺术可以说是道教崇尚自然崇尚神秘的审美

情趣的集中体现。如前所述，早在道教产生之前，神仙之说就大行于世，而古典园林正是想象中的“仙境”的再现。《竹书纪年》有“夏桀作琼台瑶宫”之说，这应当是古典园林的极早期的形态，“琼台”“瑶宫”就是想象中神仙们居住的地方；据《三秦记》，秦始皇曾在渭水之南作上林苑，“作长池，引渭水……刻石为鲸鱼，筑土为蓬莱山”，大体上已经奠定了我国古典园林有山有水有岛的格局。汉武帝造建章宫，宫北开太液池，“以象北海”，池中起三山，以象蓬莱、瀛洲、方丈“三神山”，表现人与自然的和谐、统一，以及对神仙世界的渴求。道教则有“洞天福地”的说法，名山胜水、奇洞异壑是神仙所居之处，而神仙所传的经典也多收藏在奇洞异壑之中。所以，魏晋南北朝时期的园林，除沿袭池中设岛的传统格局外，还沿池点缀假山洞壑，广植奇草异木；并且，这种取法自然、崇尚奇丽的造园风格一直为后来继承和发展。我国的古典园林艺术也被誉为世界园林建造史上“三大动力”（古代希腊、西亚、中国）之一。

此外，道教的智慧还凝聚在它的宫观建筑、书法绘画、拳法技击等等之中；为人们喜闻乐见的道教故事和传说又是古典戏曲艺术的题材来源；近六千卷的《道藏》内容丰富，无所不包，保存着传统文化的大量珍贵资料，不过至今还是一处有待于发掘整理的宝藏。

## 附 识

本书“易学智慧”部分由舒畅撰写；“玄学智慧”、“道教智慧”由邱进之撰写；“释学智慧”由周斌撰写，其中“佛陀的智慧”一节由张力撰写。全书由邱进之统审。

作者

[General Information]

书名=易玄释老：精微的哲思

作者=邱进之 舒畅 周斌著

页数=345

SS号=11900227

出版日期=1996年11月第1版



## 目录

### 一、易学智慧

(一) 神秘的《周易》

(二) 极深研几——《周易》的思维形式

(三) 夫子嗜《易》，韦编三绝——历代《易》学轶事

(四) 两派六宗——《易》学史巡礼

(五) 《易》道散论

(六) 《周易》的人生哲学

### 二、玄学智慧

(一) 玄学渊源

(二) 正始之音

(三) 竹林诸贤

(四) 两晋玄风

### 三、释学智慧

(一) 士大夫奉佛概观

(二) 士大夫的佛教活动

(三) 说有谈空

(四) 佛教与文学

(五) 佛陀的智慧

### 四、道教智慧

(一) 道纪宏开两千载

(二) 道教的宇宙论和人生论

(三) 道教的人生思想

(四) 道教与古代中国的科技和文化

## 附识